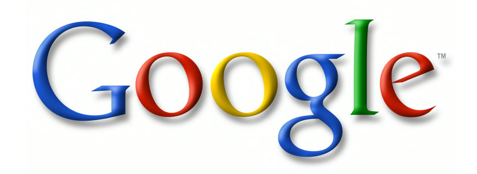
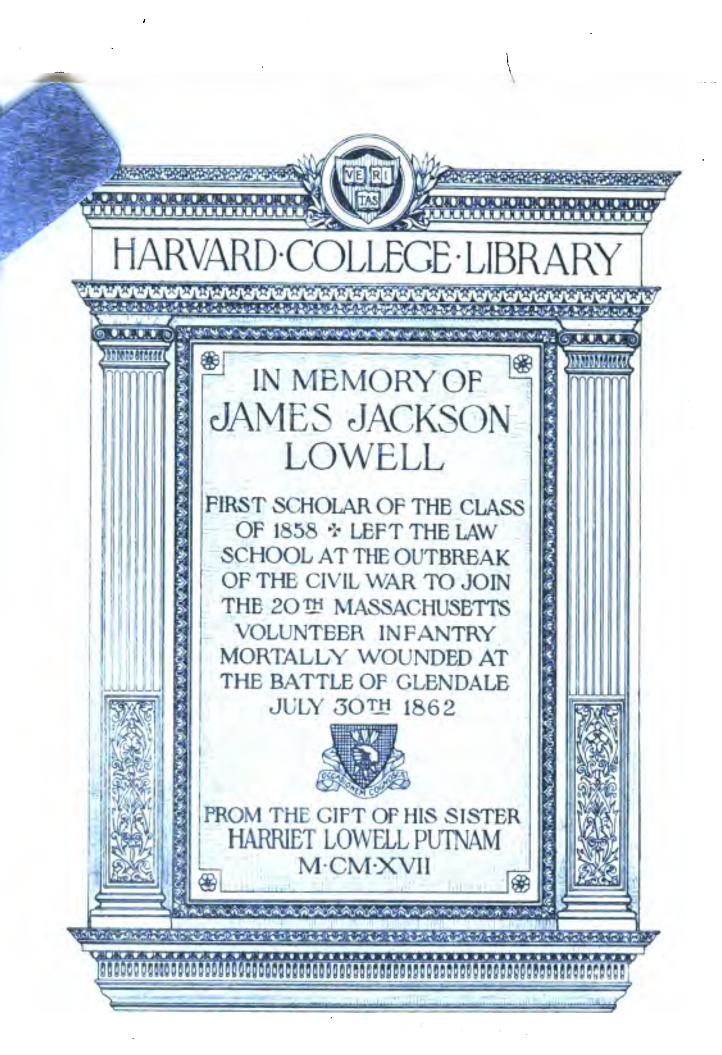



3415
103
WIDENER
HN TKHV 8
Ebrard · Hartmann's Philosophie des
Un-bewussten · 1876
Digitized by Google


VE RI TAS
HARVARD·COLLEGE·LIBRARY
IN MEMORY OF
JAMES JACKSON
LOWELL
FIRST SCHOLAR OF THE CLASS
OF 1858 ✣ LEFT THE LAW
SCHOOL AT THE OUTBREAK
OF THE CIVIL WAR TO JOIN
THE 20TH MASSACHUSETTS
VOLUNTEER INFANTRY
MORTALLY WOUNDED AT
THE BATTLE OF GLENDALE
JULY 30TH 1862
OCCASIONEM COGNOSCE
FROM THE GIFT OF HIS SISTER
HARRIET LOWELL PUTNAM
M·CM·XVII

E. v. Hartmann's
Philosophie des Unbewußten.

Dargestellt und beurtheilt

von

Dr. August Ebrard.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1876.

E. v. Hartmann's
Philosophie des Unbewußten.

Dargestellt und beurtheilt

von

Dr. August Ebrard.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1876.

Einleitung.

Von vielen Seiten wurde der Wunsch geäußert, daß die vorliegende Untersuchung, welche zuerst in den „Deutschen Blättern“ in drei Artikeln erschienen ist, als selbständiges Schriftchen herausgegeben und dadurch einem noch größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden möchte. Der Verf. glaubt diesem Wunsche um so mehr entsprechen zu sollen, als E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewußten in der That eine überraschend schnelle und weite Verbreitung auch unter Solchen, die nicht berufsmäßig mit der philosophischen Wissenschaft sich beschäftigen, gefunden hat, und als Hartmann selbst (in seiner Einleitung I, b) hohen Werth auf die „Gemeinfaßlichkeit“ seiner Darstellung legt. Wir haben hier keine Philosophie des Hörsaals und Katheders vor uns, welche, nur den Eingeweihten verständlich, erst mittelbar einen Einfluß auf das allgemeine Volksbewußtsein gewänne, sondern direct auf den Markt des Lebens hinaus sehen wir den Autor treten als Apostel einer „Weltanschauung“, mit der er sowohl dem Materialismus als dem Christenthum den Krieg erklärt. Und so fordert dies System durch seinen Inhalt nicht minder, als durch seine rasche Verbreitung, zu einer eingehenderen Besprechung uns auf. Nicht um eine Recension kann es sich handeln, auch nicht um ein bloßes Referat, nicht einmal um eine bloße „Kritik“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. i. im Sinne einer Abfertigung, sondern wir sind es uns und der Wahrheit schuldig, an uns selber die Frage zu stellen, ob und wiefern in der

„Philosophie des Unbewußten" ein Wahrheitsgehalt an uns herantrete, welcher unsere christliche Weltanschauung etwa zu erschüttern vermöge. Nicht von vornherein abweisend dürfen wir uns gegen dies System verhalten, so daß der Glaube, der dem Christen allerdings Axiom, weil erlebte und erfahrene Wahrheitsmacht, ist, nun als Kriterium an die Ergebnisse Hartmann's gehalten würde; sondern der Genesis seiner Weltanschauung haben wir nachzugehen, und da er von naturhistorischen und anthropologischen Thatsachen seinen Ausgang nimmt, so können wir dies in voller Voraussetzungslosigkeit. Wir müssen allen Ernstes den Versuch machen, die Genesis seiner Weltanschauung in uns zu reproduciren; wir müssen es thatsächlich erproben, wie weit wir mit ihm zu gehen vermögen, indem wir die Richtigkeit der Thatsachen, aber freilich auch die logische Richtigkeit der darauf gebauten Schlüsse unbefangen prüfen.

Seine „Einleitung" freilich fördert uns wenig. Es ist ein Heischesatz, womit er dieselbe beginnt: „Es gibt unbewußte Vorstellungen". Der dialektische Beweis, den er S. 2 f. dafür aufstellt, ist ohne Werth und Ueberzeugungskraft, weil er darin mit lauter noch nicht festgestellten und noch ununtersuchten Begriffen (wie „ideal", „real" u. dgl.), also mit unbekannten Größen operirt. „Wenn wir nur von dem wissen können, was wir im Bewußtsein haben, — warum soll das, dessen Existenz in unserem Bewußtsein wir kennen, nicht auch außerhalb unseres Bewußtseins existiren können?" Das hat noch niemand bezweifelt. Ich habe das Wissen, daß die Alpen existiren, in meinem Bewußtsein, und die Alpen existiren auch objectiv außerhalb meines Bewußtseins. Ob aber freilich auch das Wissen von den Alpen außerhalb meines und jedermanns Bewußtsein existiren könne, das wäre eine

andere Frage. Ebenso, ob eine „Vorstellung“ außerhalb irgendwelchen Bewußtseins existiren könne. Zwar darf letzteres unbedenklich bejaht werden, wenn man Vorstellung im Objectssinne nimmt und darunter das Vorgestellte versteht; versteht man aber unter Vorstellung den subjectiven Act des Vorstellens, so ist nicht einzusehen, wie ein solches Vorstellen ohne ein Vorstellendes sollte existiren können; ein Vorstellendes aber wäre eben ein das Vorgestellte von sich unterscheidendes, also ein Bewußtes. Wenn nun Hartmann seine „unbewußte Vorstellung“ definirt als „eine außerhalb des Bewußtseins fallende unbekannte Ursache gewisser Vorgänge“, so bleibt hier von dem Begriff der „Vorstellung“ und des „Vorstellens“ nicht das mindeste übrig; ein Vogel in Siebenbürgen, der, während ich diese Zeilen schreibe, dort etwa (aber ohne daß ich irgend davon weiß, ob er es thue und ob er nur überhaupt existire) seine Jungen äzt, ist eine „außerhalb meines Bewußtseins fallende unbekannte Ursache gewisser Vorgänge“; ist nun solch ein Vogel eine „unbewußte Vorstellung“? — Hartmann sagt: „Ja, weil sie mit dem uns im Bewußtsein als Vorstellung Bekannten das gemein hat, daß sie, wie jene, einen idealen Inhalt besitzt, der selbst keine Realität hat.“ Aber wir wissen ja noch nicht, was wir unter ideal und real uns zu denken haben. Ist unter dem „idealen“ ein der Verwirklichung vorangehender (begrifflicher) Inhalt gemeint? Aber dann muß es ein Etwas geben, das noch realer, weil ursächlicher ist, als das „Wirkliche“. Und nun müßte erst untersucht werden, ob dies noch realere ein bewußtes Subject oder ein Unbewußtes sei. Mit diesem Namen: „das Unbewußte“, bezeichnet Hartmann „das unbekannte positive Subject, dem dies Prädicat des Unbewußtseins zukommt“. Aber wenn es ein „unbekanntes“ Subject ist, woher weiß er denn dann, daß ihm dies Prädicat zukomme?

Durch diese aprioristische Dialektik sehen wir uns also um keinen Schritt gefördert. Der Leser lasse sich aber durch diesen verunglückten Eingang des Systems auch nicht abschrecken von weiterer Kenntnisnahme desselben. Erst nach beendeter Einleitung beginnt die eigentliche Beweisführung auf inductivem Wege. Und diese ist einer sorgfältigen Berücksichtigung und Prüfung in vollem Maße werth.

Erstes Kapitel.

Zu seinem Begriff des „Unbewußten“ kommt Hartmann von zwei Punkten aus, die er nicht auseinanderhält, die wir aber auseinanderzuhalten so Recht als Pflicht haben. Der erste ist das Walten zweckmäßiger Naturgesetze in solchen Naturwesen, welche von diesen Gesetzen nichts wissen. — „Zweckmäßiger“ Naturgesetze. Damit tritt unser Philosoph dem Materialismus und Mechanismus eines Vogt, Darwin, Häckel u. A. entgegen, welche das System der Natur aus dem planlosen, zufälligen Walten der physikalisch-chemischen „Gesetze“ in den Atomen und Molekülen der unorganischen — den Zellen der organischen Wesen erklären zu können wähnen, und dabei gedankenlos genug sind, sich nicht einmal die Frage vorzulegen: woher denn jene „Gesetze“ kommen und wie die Entstehung und Existenz derselben zu erklären sei. Denn mögen sie auch Kraft und Stoff identificiren, so läßt sich doch wohl vernünftiger Weise nicht Gesetz und Stoff identificiren, da ja eben eine Moleküle oder eine Zelle kein Gesetz ist und ein Gesetz keine Zelle. Ein Naturgesetz ist ein allgemein-geltendes und eben hiemit ein geistiges.*)

*) Dieser evidenten Wahrheit sucht die, sich „realistisch“ nennende Philosophie unsrer Tage dadurch die Spitze abzubrechen, daß sie (z. B. Kirchmann zu Kant's Krit. d. r. V.) behauptet, die Gesetzlichkeit in der Natur sei bloße Vermuthung, weil bloß durch Wahrscheinlichkeitsrechnung auf dem Inductionswege erschlossen, nicht aber bewiesen. Hiemit gräbt

Unser Philosoph hat seine Widerlegung des materialistischen Mechanismus nicht bei diesem principiellen Wurzelpunkte angefangen, sondern tritt sogleich mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit auf. Aber was er hier gibt (namentlich Abschn. A, III. VI. VIII und Abschn. C, IV) gehört zum Vortrefflichsten, was je über Teleologie geschrieben worden. Schlagend weist er den Leugnern der Teleologie nach, daß sie in willkürlicher Aprioristik der Natur Zwecke vorschreiben, die diese haben müsse, wenn sie von ihnen als zweckmäßig anerkannt werden wolle — aber eben höchst unvernünftige Zwecke (z. B. wenn der Schädel des Menschen für zweckmäßig organisirt gelten sollte, müsse er so eingerichtet sein, daß kein harter, schwerer, auf ihn fallender Körper ihn zerschmettern könne? warum

---

sich aber diese Philosophie ihr eigenes Grab. Sie stellt sich selbst ein Dilemma, wie es schneidender nicht gedacht werden kann. Entweder ist es Ernst damit, daß die ganze Lehre von den Naturgesetzen nur auf Vermuthung beruht und unbeweisbar und ungewiß ist; — dann ist es eine Thorheit und eine Anmaßung ohne gleichen, die Naturwissenschaft für den Quell aller, auch der metaphysischen Erkenntnis zu erklären, sintemal es dann eine Naturwissenschaft gar nicht gibt, und alles, was man physikalische und chemische Gesetze nennt, sich in ungewisse Vermuthungen auflöst. Oder der Naturforscher hat Recht, die Gesetze der Anziehung, der Bewegung, des Falles, der schiefen Ebene, des Lichtes, der Wärme, des Schalles, der stöchiometrischen Verhältnisse u. s. f. als erwiesene und unbedingt und sicher gültige seinen weiteren Untersuchungen sowie den praktischen Erfindungen zu Grunde zu legen — und er hat unsrer Meinung nach Recht, dies zu thun! — dann aber ist die Existenz von Naturgesetzen nicht Vermuthung sondern Gewißheit, und diese Gewißheit wird durch die inductive Methode der Auffindung jener Gesetze nicht im mindesten beeinträchtigt. Denn daraus, daß mein subjektives Erkennen ein nach und nach vor sich gehendes ist, folgt in keiner Weise, daß das objective Erkannte nicht ein allgemein stattfindendes und allgemein gültiges sein könne.

nicht lieber gleich bombenfest?!). Im Gegensatz zu solcher Pseudoteleologie sucht Hartmann auf dem inductiven Wege (A, VIII) die wahren wirklichen Zwecke in der Natur, und findet dieselben mit Recht nicht auf die Erhaltung des Individuums*), sondern auf die der Gattung gerichtet. Das Pflanzenreich sei da, um die anorganisch-chemischen Stoffe in organische Verbindungen zu verwandeln und so dem Thierreich seine Nahrung zu geben, das Thierreich, „um die aufgenommene Materie zu dem künstlichen Bau der Bewußtseinsorgane zu formen". Die „Steigerung des Bewußtseins" sei der einheitlich letzte Zweck des Thierreichs**). — Trefflich weist er nach, wie „der Begriff des Mechanismus die Thatsachen nicht erschöpft", wie vielmehr in jedem Organismus ein „Bildungstrieb" waltet, der „die typische Idee der Gattung verwirklicht", und sodann, wie der Instinct, dies „zweckmäßige Handeln ohne Bewußtsein des Zweckes", weder aus der körperlichen Organisation noch aus Ueberlegung sich erklären läßt, und endlich, wie jener nisus formativus und dieser Instinct wie-

---

*) So beruft sich Häckel (Natürl. Schöpfungsgesch., S. 14) gegen die Teleologie mit Emphase darauf, daß „wir nirgends ein gemüthliches und friedliches Zusammenleben in der Natur finden", daß vielmehr Pflanzen von Thieren, kleinere Thiere von größeren gefressen werden. Häckel würde es also für eine zweckmäßigere Einrichtung halten, wenn sämmtliche Thiere — verhungerten! Daß jedes Individuum erhalten bleibe, setzt er willkürlich als den Zweck voraus, und merkt nicht einmal, daß dies gleichbedeutend sein würde mit dem Tode sämmtlicher Individuen, also mit dem Untergang der Gattungen!

**) S. 140. — Ich citire hier und überall mit Absicht nach den Seitenzahlen der ersten Auflage, weil in ihr sich die Genesis des Hartmann'schen Systems rein und unbefangen darstellt, ferner, weil die späteren Auflagen zwar manche Zusätze, aber keinerlei wesentliche Aenderungen des Systems enthalten.

der gegenseitig nach Einem Plane zusammenwirken. „Der Ameisenbär, der seinem Instinct nach auf Termiten angewiesen ist und bei jeder anderen Nahrung stirbt, hat sich bei seiner Entstehung darauf vorbereitet durch kurze Beine, starke Krallen zum Ausgraben, eine lange, schmale, zahnlose Schnauze, eine fadenförmige, klebrige Zunge.“ — Insbesondere wird auf die Naturheilkraft verwiesen, um jenes Walten eines typischen Werdegesetzes zu beweisen. In einer Wunde schließen sich zuerst die Blutgefäße durch Gerinnen des austretenden Blutes; nach etwa zwölf Stunden wird eine plastische Lymphe secernirt, die sich zum Neoplasma verdichtet, und in diesem bilden sich an den Stellen, wo Blutgefäße existiren sollen, wirklich solche Blutgefäße, und setzen sich erst hinterher mit den rechts und links von der Wunde vorhandenen Blutgefäßen in Verbindung. „Wie will man es bei dem fehlenden Contact der Nachbargebilde anders als durch psychischen Einfluß erklären, daß aus dem gleichmäßigen Zellgewebe des Neoplasma nur gerade ein ganz bestimmter Theil die Umwandlung in Blutgefäße erfährt“ (während das übrige sich in Muskeln verwandelt)? — Analog die Bildung des normalen Organismus. „Man betrachte eine Pfauenfeder. Jede Wimper der Feder erhält ihre Nahrung aus dem Kiel; die Nahrung für alle Wimpern ist dieselbe; die Farbestoffe sind im Kiel meist noch nicht vorhanden, sondern werden erst in den Wimpern selbst aus der gemeinschaftlichen Nährflüssigkeit ausgeschieden. Jede Wimper lagert in verschiedenen Entfernungen vom Kiele verschiedene Farbstoffe ab, die sich scharf von einander abgrenzen; die Entfernungen dieser Farbengrenzen sind auf jeder Wimper andere, und wodurch werden sie bestimmt? Durch den Zweck, in der Nebeneinanderlagerung der Wimpern geschlossene Figuren, Pfauenaugen, zu geben. Und wo-

durch kann dieser Zweck gesetzt sein? Nur durch die Schönheit der Zeichnung und Farbenpracht." *)

Mit dem Mechanismus verwirft Hartmann (Abschn. C, IX) consequenter Weise auch den Darwinismus. Er beruft sich auf die geologische Thatsache,**) daß jede Hauptordnung des Thier- [und Pflanzen-] Reiches sich in jeder geologischen Periode zu hochstehenden Formen entwickelt habe. Diese hochstehenden Formen gingen unter; die niederen primitiven Stammformen blieben, und aus letzteren entwickelten sich in der je folgenden Periode durch directe Einwirkung des die Welt

*) Sonderbarer Weise gesteht Darwin (Abstammung des Menschen, Bd. II, S. 123 f.) das nämliche zu. „Es wird wohl niemand diese Schattirung des Argusfasans dem Zufall zuschreiben, dem zufälligen Zusammentritt von Atomen gefärbter Substanzen. Daß diese Ornamente sich durch eine behufs der Paarung ausgeübte Auswahl vieler aufeinanderfolgender Abänderungen gebildet haben sollten, von denen nicht eine einzige ursprünglich bestimmt war, dieses Bild einer Kugel hervorzubringen, scheint so unglaublich, als daß sich eine von Rafael's Madonnen durch die Wahl zufällig von einer langen Reihe jüngerer Künstler hingekleckster Schmierereien gebildet hätte, von denen nicht eine einzige ursprünglich bestimmt war, die menschliche Figur wiederzugeben." Aber unmittelbar darnach versichert freilich der große Darwin, das sei doch möglich gewesen. „Niemand, der die Wirksamkeit geschlechtlicher Zuchtwahl zugibt, wird leugnen können, daß ein einfacher dunkler Fleck durch Annäherung und Modification benachbarter Flecke in ein .... Ornamem verwandelt werden kann." Dabei vergißt der scharfsinnige Denker nur die Kleinigkeit, daß es um einfache Flecke sich nicht handelt, sondern um farbige Punkte verschiedener Wimpern, die erst durch das Nebeneinanderliegen dieser Wimpern Figuren constituiren, und die eben darum nicht wohl aneinanderrücken können.

**) In eminent wissenschaftlicher Weise ist neuestens der Darwinismus von einem geologischen Fachgelehrten, Prof. Dr. F. Pfaff, widerlegt worden in dessen „Grundriß der Geologie" (Leipz. Engelmann 1876) S. 378 ff.

„planmäßig" in's Dasein rufenden „Unbewußten" neue Reihen andersgearteter höherer Formen. „Die wichtigsten Fortschritte können nicht durch zufällige Abweichungen, sondern nur durch planmäßige abweichende Bildungsvorgänge begriffen werden. Z. B. bei den ersten Beutelthieren mußte mit dem Lebendiggebären die Bildung von Eutern Hand in Hand gehen, wenn die Jungen nicht elend umkommen sollten."*) — Die natürliche Zuchtwahl läßt Hartmann gelten als mögliches Mittel zur „Erhaltung der Vollkommenheit einer Species" und eventuell auch zur Bildung neuer Varietäten und Arten (da eine sichere Grenze zwischen Varietät und Art sich nicht ziehen lasse); aber weiter reiche sie nicht. Daß die Entstehung morphologisch-höherer Ordnungen sich aus ihr nicht erklären lasse, wird mit überzeugenden Gründen bewiesen. —

Dargethan ist also als Thatsache: das Walten einer zweckmäßig wirkenden, und zwar das Ganze der Natur zweckmäßig ordnenden Ursache der Natur. Wie kommt nun aber unser Philosoph von dieser Thatsache aus auf den Begriff des „Unbewußten"? oder näher: wie kommt er zu der Aussage, daß diese zweckmäßig wirkende Ursache eine unbewußt wirkende sei?

---

*) Hier verweist Hartmann auch (in scharfem Gegensatz zu Häckel) auf die fälschlich „rudimentär" genannten Organe, die vielmehr um einer folgenden Stufe willen da seien. In der Lepidosiren paradoxa stellt sich thatsächlich ein Ansatz des Ueberganges von einer Crustacee zu einem Fisch dar; die Lepidosiren hat noch ihre Schale, hat daneben aber auch schon einen knorpeligen Rückenstrang, einen Ansatz zu einem Rückgrat. Sie selbst bedarf desselben noch nicht; aber wenn es die Absicht des „Unbewußten" oder Demiurgen oder Schöpfers war, dies unvollkommenere Thier zu einem Fische umzubilden (mittelst jenes directen Einflusses), so durfte dasselbe nicht früher der Schale beraubt werden, als bis ihm der Keim einer anderen Stütze verliehen war.

Der Herzschlag, der Tonus der Arterien, die Darmbewegung, die vegetativen Processe -- das Alles erfolgt durch ein Wirken des Rückenmarks und des nervus sympathicus, ohne daß wir davon ein Bewußtsein hätten. Ganz richtig. Daß Hartmann jenes Functioniren der Nerven des Menschen und der höheren Thiere, der Ganglien und der Fibroine der niederen und niedersten, als „Willen" bezeichnet, ist ein Punkt, über den wir später noch ausführlich zu reden haben, und der unsere jetzige Frage noch nicht berührt. Für jetzt haben wir nur die Thatsache: die vitalen Functionen der Körperorgane erfolgen als uns unbewußte.

Ebenfalls erfolgen die Instincterregungen der Thiere als dem Thier unbewußte. Wenn die männliche Larve des Hirschhornkäfers sich zu ihrer Verwandlung eine Höhle doppelt so groß, als sie selbst, gräbt, so weiß sie ja noch nicht, daß nach ihrer Verwandlung ihr ein Geweih wachsen wird, für welches sie solchen Raumes bedarf. Und wenn der Bombex die Parnope tödtet, ohne von deren Leiche einen Gebrauch zu machen, so weiß er nicht, daß die Parnope den Eiern, die er legen wird (denn er legt nur einmal Eier), nachstellen werde. Und wenn die Feldmaus den eingesammelten Körnern die Keime ausbeißt, so weiß sie nicht, daß diese Keime, wenn sie sich entwickeln, das Stärkmehl der Körner zerstören (chemisch umwandeln) würden. Also ist es ganz richtig: die Instincterregungen wirken zweckvoll, aber so, daß das Thier seinerseits sich weder dieser Zwecke noch der Zweckmäßigkeit der gewählten Mittel bewußt ist. Analog die Reflexbewegungen bei Thier und Mensch (z. B. das unwillkürliche Schließen des Auges bei Annäherung eines Gegenstandes, z. B. eines Insectes).

Ebenso wie die Instincterregungen und wie die vi-

talen Functionen erfolgt auch die embryonale Bildung des Organismus zweckvoll, aber dem Embryon sowie der Mutter unbewußt.

Daraus zieht nun Hartmann den Schluß, daß die in all diesen Vorgängen zweckvoll wirkende Ursache eine unbewußt wirkende sei.

Das ist aber ein kolossaler Trugschluß. Was uns unbewußt wirkt, ist darum noch kein an sich unbewußtes. Die Frage, ob jene Ursache eine an sich unbewußte sei, müßte doch mindestens als eine noch offene behandelt werden. Liegt denn nun aber nicht im Begriff des Zwecksetzenden schon der des Bewußten eingeschlossen? Im Grunde gesteht dies unser Philosoph selbst ein. Er behauptet (A, VI, S. 101), die einzelnen Ganglienknoten oder Nervencentra könnten nur vermöge dessen zweckmäßig wirken, daß sie „Vorstellungen haben", und Vorstellungen könnten sie nur haben vermöge dessen, daß sie Bewußtsein haben; denn „es läßt sich keine Sensation ohne einen gewissen, wenn auch noch so geringen Grad*) von Bewußtsein denken." Nur „die Zwecksetzung kann nicht Funktion bewußter Vorstellungscombinationen dieser Nervencentra sein." Wie also? Das Niedere und Untergeordnete: die bloße armselige Effectuirung eines einzelnen Mittels-zum-Zweck, soll „nicht ohne einen gewissen Grad von Bewußtsein" sich denken lassen; das Höhere aber: das Zwecksetzen, welches als ein das Naturganze umfassendes die sämmtlichen millionenmal Millionen Mittel einheitlich zusammenbefaßt, von jedem dieser Mittel weiß, daß und warum es zu dem und dem gewollten Zwecke gemäß wirke — dies Zweck-

*) Später (B, III, S. 363 f.) wird uns freilich bewiesen, daß es verschiedene Grade des Bewußtseins nicht gebe.



setzen sollte ohne Bewußtsein gedacht werden können? Ein wahrhaft allwissendes Wissen ohne Bewußtsein? Was ich weiß, dessen bin ich mir eben bewußt.

Hartmann verschließt sich diese einfache Erkenntniß durch eine höchst willkürliche Beschränkung und Verengerung des Begriffes „Bewußtsein." Nur dem reflectirenden, immer nur auf je Ein Einzelobject gerichteten, von einem Object zum anderen fortkriechenden Bewußtsein des discursiven Denkens gesteht er den Namen „Bewußtsein" zu und hat keine Ahnung davon, daß diese Schranke des Bewußtseins nicht zum reinen Begriff des Bewußtseins als solchen gehört, sondern lediglich ein Accidens des menschlichen Bewußtseins ist. Und doch hätte ihn seine eigene Gedankenreihe auf einen besseren Begriff des Bewußtseins führen müssen. In Abschn. C, III, S. 372, versichert er uns, das Bewußtsein sei „der Vergleich einer gegenwärtigen und einer vergangenen Vorstellung; der Vergleich ist das Moment, welches den Gedanken einer Einheit des Bewußtseins erst möglich macht"; und S. 373 findet er „in den unzähligen Nervenfasern, die durch die ganze Gehirnmasse gehen", die Ursache des Bewußtseins; „die Leitungsfähigkeit ist es, welche die Einheit des Bewußtseins bedingt". Das ist nun zwar an sich grundverkehrt. Wir glauben schwerlich, daß, wenn man alle galvanischen Batterien aller Erdtheile kreuzweise hin und her durch Drähte verbindet, daraus je ein Bewußtsein herausspringen werde; es genügt nicht, daß eine Mehrheit von Vibrationen oder Erregenden (d. i. Warnehmungsfactoren) geleitet werde, sondern es muß nothwendig ein Subject schon da sein, dem sie zugeleitet werden und das sie zu percipiren vermag; das Subject kann sich einer Vielheit von Objectseindrücken bewußt werden, wenn es selber als percipirende Monas existirt; aber durch die

bloße Summirung der objectiv vorhandenen Vibrationen oder Wahrnehmungsfactoren kann nie ein Subject zu Stande kommen. Ebenso ist unrichtig, daß durch den „Vergleich“ zweier consecutiver Vorstellungen ein Bewußtsein zu Stande käme; denn wenn nicht vorher schon ein Bewußtes da ist, das die beiden Vorstellungen zu vergleichen vermag, so kommt es eben zu keinem Act des Vergleichens; es muß ein Ich schon existiren, welches bei dem Wechsel der consecutiven Vorstellungen sich in seiner Identität mit sich festzuhalten vermag. Wenn, wie Hartmann sich auszudrücken beliebt (S. 367), in ein und demselben Menschen „die Ich's verschiedener Zeiten“ von Haus aus als gesonderte existiren und erst „durch den Vergleich consecutiver Vorstellungen“ zur Einheit des Bewußtseins gelangen sollen, so gelangen sie niemals dazu. Wenn mein Ich vom 1. Januar 1840 und mein Ich vom 3. Juli 1872 an sich zwei gesonderte und unzusammenhängende „Bewußtseine“ sind, so können sie gerade so wenig eine Vergleichung ihrer beiderseitigen Vorstellungen vornehmen, als z. B. Dschinggischan und meine Wenigkeit eine solche Vergleichung vornehmen können. Und so kann denn auch vernünftigerweise nicht von der „Einheit des Bewußtseins zwischen contemporalen, aber an verschiedenen Stellen des Gehirns erregten Vorstellungen“ geredet werden; denn nicht die Vorstellungen sind bewußt, sondern ich bin mir ihrer bewußt; sie sind die Objecte, die wargenommen und gewußt werden. Und so ist es ferner nicht wahr, daß (C, III, S. 363 ff.) das Selbstbewußtsein nur eine gleichsam zufällige Anwendung des Bewußtseins sei, darin bestehend, daß zufällig statt eines andern Objectes einmal „die Aufmerksamkeit als solche“ Gegenstand des Bewußtseins werde. Von der Behauptung (S. 366): „Selbstbewußtsein kann nicht ohne Bewußtsein, aber

Bewußtsein kann ohne Selbstbewußtsein gedacht werden“, ist das gerade Gegentheil wahr. Ist nicht zuerst ein mit sich selbst identisches, sich in seiner Identität mit sich erfassendes und festhaltendes *warnehmendes Subject* vorhanden, so kann es nicht einmal zur einfachsten Warnehmung (auch im Thiere nicht) kommen, geschweige denn zu einem „Vergleichen“ im Menschen. Denn was hilft alle Zuleitung von erregenden Objectswirkungen an Einen Punkt, wenn an diesem Einen Punkt kein geistig erregbares Subject sich befindet, sondern ein Klotz oder Stein oder eine chemisch und physikalisch, aber nicht percipirend sich verhaltende, nicht einheitliche, sondern aus Theilen bestehende (räumlich ausgedehnte), nicht gleichbleibende, sondern steter vegetativer Veränderung unterworfene „Moleküle“?!

Aber — so verkehrt und irrig jene Deductionen an sich sind — *das* hätte unserem Philosophen dabei doch klar werden können, daß es zum reinen Begriff des *Bewußtseins als solchen* gehört: eine *Vielheit* gegenständlichen Inhalts in sich aufzunehmen und zur Einheit des Wissens zu erheben. S. 369 sagt er selbst: „Der Unterschied eines tieferen (tieferstehenden) Bewußtseins liegt in der geringeren Intensität und in der *Armuth* des ihm gebotenen *Inhaltes*.“ Wohlan denn, so wird eben jene Beschränktheit des *reflectirenden* Bewußtseins, das dem *Menschen* eignet, nicht zum Begriff des *Bewußtseins als solchen* gehören; es wird ein „höherstehendes“ Bewußtsein, als das menschliche, denkbar sein. Wenn zum Wesen des Bewußtseins als solchen die Erhebung einer *Vielheit* von Objecten in die Einheit des sie miteinander vergleichenden Subjectes gehört, so wird es nichts mit dem Wesen und Begriff des Bewußtseins streitendes haben, daß ein Bewußtsein gedacht werde, das die *Allheit* der Objecte als seinen Inhalt umspanne.

Denn daß die Objecte in consecutivem Nacheinander sich dem menschlichen Bewußtsein darbieten — zunächst in der Form von Sinnenwarnehmungen, aus denen der Mensch die Begriffe erst abstrahirt —, dies liegt ja nicht im Begriff des Bewußtseins als solchen, sondern ist nur die specifisch dem Menschen gesetzte Schranke. Schlechthin besteht diese Schranke eigentlich nur für das Thier, als das in bloßen Warnehmungen und Vorstellungen (nicht in Begriffen) denkende. Gerade der Mensch vermag jene Schranke schon relativ zu durchbrechen, indem er Begriffe zu bilden, d. h. Allheiten in eine Einheit zu erheben vermag. Auch Hartmann kommt gelegentlich (B, VII, S. 236) hierauf zu sprechen, — gelegentlich, insofern er nicht die Sache selbst untersuchen, sondern nur an ihr als einem Beispiel seine Behauptung: daß auch im [bewußten] Denken das „Unbewußte" seine Machtwirkung geltend mache, beweisen will. Er stellt die These auf: abstracte Begriffe, wie z. B. der der Gleichheit, seien der Seele nicht angeboren, sondern würden erst von ihr geschaffen. Der Beweis hiefür ist folgender: Wenn zwei Würfel, A und B, einander gleich seien, so sei diese Gleichheit weder eine Eigenschaft von A, noch eine Eigenschaft von B; man denke sich A als allein existirend und B als noch nicht vorhanden, so habe A noch nicht die Gleichheit mit B zum Attribut; wenn nun der gleichgroße Würfel B entstehe und in die Existenz trete, so werde ja durch diese Entstehung von B die Beschaffenheit von A durchaus nicht verändert, A empfange keine neue Eigenschaft; folglich sei die „Gleichheit" [mit B]" keine dem A inhärirende Eigenschaft. Soweit hat die Deduction ihre volle Richtigkeit. Die zwischen einander gleichen Dingen vorhandene Gleichheit ist keine Eigenschaft dieser Dinge, sondern ein Verhältnis und — so paradox dies auch klingen mag — dies

Verhältnis existirt nicht objectiv, sondern nur für das erkennende und vergleichende Subject. An sich existirt ein n Zoll hoher, breiter und langer Würfel A und daneben ein n Zoll hoher, breiter und langer Würfel B, jeder für sich. Und selbst das Urtheil: „es existiren zwei n Zoll hohe Würfel", wäre schon ein subjectives, weil hier zwei Individuen unter den Artbegriff der „n Zoll hohen Würfel" subsumirt wären. — Aber was folgt daraus? Hartmann folgert: „Die Seele scheidet aus den beiden Vorstellungen das identische Stück (also alle Merkmale mit Ausnahme des Ortes, denn in ihm allein sind A und B verschieden) aus; erkennt sie dann, daß die individuellen Reste nur in Ort und Zeit bestehen, so nennt sie die Vorstellungen gleich und hat so den Begriff der Gleichheit gewonnen." Nun fühlt aber freilich unser Philosoph selbst, daß die Seele die identischen Stücke nicht ausscheiden kann, wenn sie nicht schon vorher den Begriff oder die Kategorie der Identität oder Gleichheit besitzt und in sich trägt. „Um das in beiden Vorstellungen gleiche Stück ausscheiden zu können, müßte" (nein, muß!) „sie aber den Begriff der Gleichheit schon besitzen und — das ist ein Widerspruch, da sie erst dazu gelangen soll." Aber woher weiß denn unser Philosoph, daß die Seele zum Begriff der Gleichheit erst gelangen soll? Nirgends anders her weiß er dies, als aus der vorangestellten These oder Behauptung: „Abstracte Begriffe, wie der der Gleichheit, sind der Seele nicht angeboren", — einer Behauptung, die noch nicht bewiesen ist, sondern für die der Beweis eben erst gefunden werden soll. Der mit correcter Schärfe aus der psychologischen Erfahrung abgeleitete Untersatz: daß die Seele den Begriff der Gleichheit schon in sich tragen muß, weil sie in den Objecten diesen Begriff nicht

als Eigenschaft gegeben findet, — dieser Untersatz widerspricht also lediglich der zu beweisenden, aber noch unbewiesenen Behauptung: daß die Seele den Begriff der Gleichheit nicht in sich trage; mit anderen Worten: diese Behauptung widerspricht jenem Untersatz, ist also eine durch nichts zu beweisende, eine durch Ober- und Untersatz vielmehr als falsch widerlegte Behauptung. Correct logisch stellt sich die Deduction also gerade umgekehrt:

Lehrsatz. Das denkende Subject bringt die Kategorie der Gleichheit von sich aus mit zur Betrachtung der Objecte.

Beweis.
a) Die Gleichheit ist keine Eigenschaft der Objecte, die von ihnen abstrahirt werden könnte;
b) thatsächlich aber scheidet das denkende Subject beim Bilden der Begriffe das Gleiche vom Ungleichen aus;
c) folglich muß es die Kategorie der Gleichheit in sich tragen.

Anstatt zu dieser Einsicht durchzudringen, bleibt Hartmann bei der Voraussetzung, daß sein vorangeschickter falscher Lehrsatz richtig sei, stehen und weiß sich über den Widerspruch zwischen ihm und dem richtigen Untersatz nicht anders hinwegzuhelfen, als durch die Conjectur: die „Seele" müsse, bevor sie zum bewußten Denken gelangt sei, schon zum Begriff der Gleichheit gekommen sein; es müsse also „ein unbewußtes Denken" möglich sein; und in diesem unbewußten Denken habe sich der Proceß der Bildung des Gleichheitsbegriffes vollzogen.

Abgesehen davon nun, daß diese Conjectur völlig unnöthig ist, weil jener Widerspruch ja nur zwischen einer [falschen]

Behauptung und einer Wahrheit stattfindet, so würde überdies mit derselben nicht einmal etwas erklärt. Denn der Widerspruch als solcher bliebe ja bestehen, und ob derselbe in einem bewußten oder in einem unbewußten Denkprocess auftreten würde, das würde in der Sache selbst nicht die geringste Aenderung machen. Soll denn etwa das Bereich des „Unbewußten“ ein logisches Eldorado sein, in welchem das Logisch-Unmögliche möglich wird? Nach S. 300 soll ja vielmehr „das Unbewußte das absolut Logische selbst sein“!

Doch wie gesagt, jene Conjectur ist ganz und gar überflüssig; jener Widerspruch bedarf keiner Lösung, sondern bringt uns die richtige Lösung, indem er uns lehrt, daß die Behauptung, die Seele müsse den Begriff der Gleichheit erst schaffen, der Erfahrung widerspricht und somit eine falsche Behauptung ist. Die Kategorie der Gleichheit inhärirt dem selbstbewußt denkenden Subjecte. Indem das Ich das mit sich Gleiche ist und sich als selbstbewußtes dieser seiner Identität mit sich selbst bewußt ist und während verschiedener consecutiver Wahrnehmungen bewußt bleibt, trägt es die Kategorie der Gleichheit in sich als eine zu seinem Wesen gehörige, und darum kann es nun auch die Objecte miteinander vergleichen und kann während der Vorstellung des zweiten die des ersten noch mit festhalten und so das an den Objecten Gleiche herauslösen oder disjungiren, d. h. allgemeine Begriffe von Dingen (Satzsubjecten) und Eigenschaften (Satzprädicaten) bilden. Und das kann nur der Mensch; das Thier kommt über die unmittelbare Vorstellung nicht hinaus; es bildet keine Begriffe.*) So hat nur

*) Man vergleiche hierüber die empirisch sorgfältigen (wenn auch formal unbeholfenen) Untersuchungen von Dr. H. Steinthal in dessen „Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft“, Berlin 1871.



der Mensch, nicht das Thier die Kategorie der Allheit, welcher der der Begriffseinheit correlat ist. Denn niemals tritt die Allheit der Individuen einer begrifflichen Gattung auf empirischem Wege in das Gesichtsfeld unserer sinnlichen Warnehmung.*) Der Begriff „alle" ist stets, er werde angewendet auf welche Gattung oder Art er wolle, eine Schöpfung des denkenden Subjectes.

Ein ebenso aprioristischer Begriff ist der der Causalität. Hartmann freilich meint (S. 239), der „Begriff der Erzeugung" d. h. der Ursächlichkeit! sei in den der Causalität erst „willkürlich hineingelegt"; an sich sei die Causalität nichts Anderes als die „Wahrscheinlichkeit", daß, nachdem b auf a nmal gefolgt sei, es auch im $(n+1)^{ten}$ Falle darauf folgen werde. Woher denn aber dann das Wort „Ursache"? Wenn ich sage: „der Donner ist durch den Blitz verursacht", so sage ich damit etwas inhaltlich anderes, als wenn ich sage: „es donnert, nachdem es geblitzt hat." Beide Gedanken ließen sich gar nicht unterscheiden, wenn mit der „Ursache" nichts weiter als eine zeitliche Aufeinanderfolge ausgedrückt wäre. Wäre letzteres richtig, so müßte auch der Satz: „Nachdem es drei Uhr geschlagen hatte, fiel er bewußtlos nieder, vom Schlage gerührt", gleichbedeutend sein mit dem (unsinnigen) Satze: „das Drei-Uhr-schlagen war die Ursache, daß ihn der Schlag (Apoplexie)

*) Jener n Zoll große Würfel A ist nicht bloß dem n Cubikzoll großen Würfel B, sondern allen n Cubikzoll großen Würfeln gleich. Dieser Satz ist aber gleichbedeutend mit dem Satze der einfachen Subsumtion: „Der Würfel A ist ein n Zoll großer Würfel." Sobald ich Letzteres weiß, brauche ich nicht erst empirisch alle wirklich etwa vorhandenen n Zoll großen Würfel zu sehen und mit A zu vergleichen, sondern der Prädicatbegriff der „n Zoll großen Würfel" schließt den Begriff oder die Kategorie der Allheit schon in sich.

rührte.“ — Da jeder Mensch durch seinen Willen Wirkungen hervorbringt, da z. B., wenn er das Auge schließt, die Hand aufhebt, sein Wille der diese Bewegungen bewirkende ist, so trägt auch jeder Mensch den Begriff des Bewirkens, d. i. der Ursächlichkeit, schon in sich, und braucht denselben nicht erst mittelst der [nichts beweisenden] „Wahrscheinlichkeitsrechnung“ aus den Objecten zu abstrahiren.

Wir überzeugen uns also: vermöge dessen, daß das denkende Subject im Menschen ein selbstbewußtes, mit sich identisch bleibendes, sich gleiches, spontane Wirkungen hervorrufendes Ich ist, besitzt es das Vermögen, nicht bloß einzelne Warnehmungen und Vorstellungen als Inhalte in sich aufzunehmen, sondern diese Schranke des discursiven Nacheinanderwarnehmens und Nacheinanderdenkens zu durchbrechen und zu allgemeinen Begriffen zu gelangen, vermöge deren es in denkendem Erkennen von jener succesiven Warnehmung aus allmählich zu immer umfassenderer Erkenntnis der Gesetze des Universums fortzuschreiten vermag. Die Ursache der Möglichkeit dieser Entschränkung, zu der das menschliche Ich allmählich zu gelangen vermag, liegt also in seiner Ichheit, in seiner Selbstbewußtheit, d. i. zeitlosen Identität mit sich selbst.*) Hingegen die Ursache, warum es lernend von der succesiven Warnehmung ausgehen muß und nur allmählich (nämlich auf dem Wege des reflectirenden Bewußtseins und „discursiven“ Denkens) zu jener, das Universum umspannenden

*) Während dagegen das Thier nur eine zeitliche (d. h. eine begrenzte Zeit lang dauernde) Identität mit sich selbst hat.

Erkenntnis zu gelangen vermag, liegt darin, daß eben dies selbstbewußte Ich ein individuell einzelnes, an einem Punkte des Raumes seiendes ist, daß es mit anderen Worten als individuelle Lebensmonas in einen Leib und mit ihm an den bestimmten Ort im Raum gebunden ist.

Wenn nun der Mensch vermöge seiner Leiblichkeit beschränkt, vermöge seiner selbstbewußten Ichheit aber entschränkungsfähig ist, so ergibt sich unmittelbar, daß nicht in der selbstbewußten Ichheit die Ursache liegt, warum unser menschliches Denken ein discursives, unser menschliches der Welt bewußt Werden ein successives ist. Ein Wesen, das nur und schlechthin selbstbewußtes Ich wäre, würde durch nichts gehindert sein, das ganze Universum zeitlos und ohne successives Nacheinander, vielmehr miteinander in Einem Schlage, zu schauen und erkennend zu durchdringen. Gehindert hieran ist jegliches denkbare Subject nur in dem Falle, wenn — und insoweit als — es nicht selbstbewußt ist.

So sehen wir also: im Begriff und Wesen des Bewußtseins, und zwar des selbstbewußten Bewußtseins, liegt schlechterdings nichts, was uns veranlassen könnte, jenem unbekannten Urheber der Natur, der in dem organischen Bilden, den vitalen Functionen und dem Instinct der Thiere zweckmäßig wirkt, das Selbstbewußtsein abzusprechen. Daß jene Wirkungen als dem betreffenden Thier oder Menschen unbewußte erfolgen, wissen wir; daß das Wirkende ein in sich selbstbewußtes sei — diese Möglichkeit steht einstweilen noch offen. — —

Und nun liegt im Begriff des zweckmäßigen Wirkens sogar vollends die Nothwendigkeit, jenem Wirkenden das Selbstbewußtsein zuzusprechen. Auch mit dem Begriff des

Zweckes und Zweckesetzens hat unser Philosoph sich allzu leichten Kaufes abgefunden (Einl. II, S. 25): „Ein Zweck ist ein von mir vorgestellter und gewollter künftiger Vorgang, dessen Verwirklichung ich nur durch causale Zwischenglieder oder Mittel herbeizuführen im Stande bin.“ Es folgen nach einander: „a) das Wollen des Zweckes, b) das Wollen des Mittels, c) die Verwirklichung des Mittels, d) die Verwirklichung des Zweckes.“ Bei a und b finde eine Causalität zwischen geistigem und geistigem Vorgang, bei c eine Causalität zwischen einem geistigen und einem materiellen Vorgang, bei d eine Causalität zwischen einem materiellen und materiellen Vorgang statt. Und daraus zieht nun unser Philosoph den Schluß: „Die Finalität ist also nichts neben der Causalität Bestehendes, sondern nur eine bestimmte Verbindung verschiedener Arten von Causalität.“ So wäre also glücklich die Zweckkategorie herabgedrückt und depotenzirt auf die Kategorie der Ursache, welcher letzteren, wie wir uns erinnern, der Begriff der Ursächlichkeit bereits genommen und nichts als eine „Wahrscheinlichkeit der consecutiven Reihenfolge“ übriggelassen ist. Da bliebe denn nichts übrig, als ein solches trübes, dumpfes Wirken, welches allenfalls auch von einem Unbewußten vollzogen werden könnte. Ja unser Philosoph meint sogar: „Die Finalität, weil sie die Ausnahmslosigkeit des Causalitätsgesetzes voraussetzt, negirt die Freiheit im einzelnen empirischen Geistesact und stellt auch ihn unter die Nothwendigkeit des Causalitätsgesetzes.“ Also weil der geistige Willensact causal zu wirken vermag auf die materielle Welt, darum soll der Wille selbst unter dem Causalitätsgesetz stehen, d. h. bewirkt sein durch eine unentrinnbare Ursache!

Uns will die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung, auf welche Hartmann später weitere wichtige Sätze baut, nicht einleuchten.

Man kann nicht vom Activum auf's Passivum schließen (z. B. „daraus, daß ich esse, folgt, daß ich gegessen werde"). Doch davon später. Für jetzt müssen wir die ganze Diathese des Vorganges der Zwecksetzung als eine durchaus unvollständige beanstanden. Statt jener vier Glieder a, b, c, d sind wir genöthigt, dem wirklichen Hergang entsprechend, folgende fünf zu setzen:

a) Wollen des Zweckes,
b) Wissen der zweckentsprechenden Wirkung des Mittels,
c) Wollen dieses Mittels,
d) Verwirklichung des Mittels,
e) Verwirklichung des Zweckes.

Bei den vier ersten Gliedern ist das zwecksetzende Subject unmittelbar thätig, beim fünften mittelbar. Am wichtigsten aber ist das bei Hartmann ausgelassene zweite Glied. Das Wissen der zweckentsprechenden Wirkung des Mittels ist der Natur der Sache nach immer ein Wissen eines allgemeinen Gesetzes, d. i. ein begriffliches Wissen. Das zwecksetzende und mittelwählende Subject hat nicht die unmittelbare Anschauung oder Warnehmung des concreten und in diesem concreten Fall so und so wirkenden Mittels; denn das Mittel existirt ja noch nicht als verwirklichtes; es liegt noch nicht der Warnehmung vor. Sondern das Subject hat das allgemeine Wissen eines Naturgesetzes, vermöge dessen, wenn der Hergang m als Mittel eintreten wird, jedesmal und unfehlbar die Folge f eintreten werde und müsse, welche als Zweck gewollt wird. Wenn z. B. jener [einstweilen noch unbekannte] Demiurg in der brütenden Henne — die ihrerseits weder um den Zweck noch um die Zweckmäßigkeit des Mittels weiß — den Trieb erregt, die Bauchfedern aufzublähen, so daß die Eier

unter die nackte Stelle des Bauches (den sogenannten Rain) und somit in unmittelbare Berührung mit der Haut kommen, so schließt die von Hartmann zugegebene und mit Emphase vertheidigte Zweckmäßigkeit dieses Instinctgesetzes unmittelbar dies in sich, daß der bewirkende Urheber dieses Instinctes wisse: α) daß die Eier — alle Eier — zur embryonalen Entwicklung eines gewissen Wärmegrades bedürfen; β) daß in der Blutwärme der Hennen — aller Hennen — dieser Wärmegrad vorhanden sei; γ) daß stets und in allen Fällen vermöge eines allgemeinen physikalischen Gesetzes zwei ungleich erwärmte Körper bei unmittelbarer Berührung ihre Wärmegrade ausgleichen; δ) daß nach ebenso allgemeinem physikalischen Gesetze dies nicht erfolge, wenn zwischen beide Körper sich ein dritter schiebe, der ein schlechter Wärmeleiter ist, und ε) daß die Federn — alle Federn — schlechte Wärmeleiter seien. Das ist ein reichcomplicirtes begriffliches Wissen, ein Wissen von allgemeinen Gesetzen, die nur durch Verknüpfung von Begriffen zu Urtheilen und von Urtheilen zu Schlüssen gedacht und gewußt werden können. Wenn nun unser Philosoph die Notionen: „Begriff, Urtheil, Schluß“ für gewöhnlich in die aschgraue Unbestimmtheit „Vorstellung“ aufzulösen liebt, so kann uns das nicht maßgebend sein; wir haben eben die klare Einsicht gewonnen, daß nicht der allereinfachste Begriff (im Sinne der Logik) zu Stande kommen kann ohne Disjunction der gleichen Merkmale aus den ungleichen, und daß diese Disjunction nur vollzogen werden kann von einem Subjecte, dem die Kategorie der Gleichheit innewohnt, und daß diese nur einem Subjecte innewohnen kann, das als selbstbewußtes Ich sich in der Identität mit sich selbst festhält. Wenn nun der Urheber des organischen Bildens, der vitalen Functionen und des Instinctes zwecksetzend wirkt, und wenn ihm folglich ein Wissen in der Form allge-

meiner Begriffe zukommt, so muß er nothwendig ein selbstbewußtes Ich sein.

Man könnte hier den Einwand machen: „Wie? sollte dieser Urheber der Natur so, wie wir Menschen, d. h. in successivem, discursivem Denken, die einzelnen Begriffe nach einander sich abstrahiren oder sich abstrahirt haben?“ Wer würde eine solche Thorheit denken! Wer Urheber der Natur ist, hat nicht an ihr zu lernen und nicht aus der Menge der Warnehmungen die Begriffe durch Abstraction und die Gesetze durch Beobachtung und Schlüsse zu finden; sondern er setzt die Gesetze und durch sie und in ihnen die Dinge. Aber eben dies Setzen eines allgemein gültigen (der Gesetze und der Gattungsbegriffe) als des wirkenden Prius, woraus die Vielheit der concreten Dinge als das Posterius, nämlich als Ergebnis der wirkenden Gesetze, erst folgt, hat ja eben zu seiner Voraussetzung ein sich in der Identität mit sich selbst festhaltendes Subject, d. i. ein selbstbewußtes Ich. Denn was in seinem eigenen Sein wechselt, kann doch nicht Urheber stets geltender und stets wirkender Gesetze sein; und was nicht sich selbst weiß in der Identität mit sich selbst, das besitzt nicht die Kategorie der Gleichheit, und somit nicht die Möglichkeit einer begrifflichen Anschauung oder der Anschauung von Begriffen. Denn nicht um ein mühseliges Auffinden von Begriffen durch Abstraction kann es bei dem zwecksetzenden Urheber sich handeln, sondern nur um eine ewig vollendete, überzeitliche (wollende) Intuition des Systemes der Gesetze; aber eben um eine Intuition der Gesetze (nicht bloß der einzelnen, concreten Dinge), also um Intuition von Begrifflich-Allgemeinem.

Wenn also Hartmann (B, VIII, S. 300) sagt: „Das Christenthum hat mit seiner Vorsehung Recht; denn Alles, was geschieht, geschieht mit absoluter Weisheit, absolut zweck-

mäßig, d. h. als Mittel zu dem vorgesehenen Zweck — ", so können wir uns dieser Einsicht nur freuen; wenn er nun aber freilich fortfährt: „ — — geschieht — — als Mittel zu dem vorgesehenen Zweck von dem nie irrenden Unbewußten", so ist dies eine contradictio in adjecto, mit welcher nur derjenige einen vermeintlichen Sinn zu verbinden vermag, der in der Lehre vom Bewußtsein so gewaltig irrt, wie Hartmann, welcher die Sache gerade auf den Kopf stellt, und aus Vergleichungen das Vergleichende, aus zugeleiteten Sinneswarnehmungen das diese Warnehmungen Percipirende, aus dem Passivum das Activum entstehen läßt.

Die Eine große contradictio in adjecto zieht übrigens eine Menge kleinerer Widersprüche nach sich. Im Abschnitt A, VIII, S. 140 wird so schön entwickelt, wie ein einheitlicher Plan das Ganze der Natur umfaßt. Weil aber eine solche, alles denkbare Wissen umfassende Zwecksetzung mit unentrinnbarer Nothwendigkeit auf ein selbstbewußtes Subject führen würde, so wird, was dort statuirt war, an andern Stellen geradezu geleugnet. S. 67 ff. wird gezeigt, wie „eine Solidarität des Instinctes bei einer Mehrheit von Individuen stattfindet", z. B. bei den Bienen. „Das Ganze [des Bienenbaues] macht den Eindruck, als ob ein unsichtbarer höchster Baumeister den Plan des Ganzen der Versammlung vorgelegt und jedem Individuum eingeprägt hätte. Aber — alles dies ist Leistung des Instincts." Das ist doch gerade so klug, wie wenn Jemand sagen würde: „Die Leistungen der deutschen Heere in Frankreich 1870—71 machen ganz den Eindruck, als ob ein großer Stratege den Plan sämmtlicher Operationen entworfen hätte. Aber — alles dies ist die Leistung des Krieges." Denn mit „Instinct" bezeichnet man ja eben die Wirkungen jenes geheimnisvollen Wirkenden in den Thieren, sowie

mit „Krieg" die Ausführung des Operationsplanes. Aber der Wirkende soll nun einmal bei Seite geschoben werden. „Der Zweck, dem jede Instincthandlung dient, ist nicht von einem außerhalb des Individuums stehenden Geist, etwa einer Vorsehung, ein- für allemal gedacht, und die Nothwendigkeit, nach ihm zu handeln, dem Individuum als etwas ihm Fremdes äußerlich aufgepfropft" — letzteres gewiß nicht, sondern sie ist ihm als eigenstes Wesens- und Lebensgesetz eingepflanzt! Der wahre Gegensatz, um den es sich handelt, ist hier durch einen subornirten falschen maskirt. Darüber, daß jener instinctus, jener „Antrieb", dem Thiere als Gesetz seines eigensten Lebens anerschaffen ist, herrscht kein Zweifel; die Frage ist nur, ob das Thierindividuum selbst der Urheber dieses Gesetzes sei, oder ein nicht bloß ihm immanenter, sondern außer ihm selbständig existenter Geist! Um letzteres in Abrede stellen zu können, entschließt sich Hartmann S. 101 u. 153 zu dem Ausspruch: es müsse „eine individuelle Vorsehung" in jedem Thierindividuum angenommen werden! So redet der nämliche Mann, der uns S. 300 belehrte, daß das Christenthum mit seiner Vorsehung Recht habe, die „alles, was geschieht, zu dem vorgesehenen Zweck lenkt", und der uns S. 140 und 349 wiederholt sagt, daß ein einheitlicher Zweck dem ganzen Weltprozess zu Grunde liege! Wie könnte doch die „individuelle Vorsehung" eines einzelnen Thieres den einheitlichen Zweck des universellen Weltprozesses zu ihrem Zwecke haben?

Zweites Kapitel.

Auf seinen Begriff des „Unbewußten“ wird Hartmann aber auch noch durch eine zweite Reihe von Thatsachen geführt, und diese sollen, seiner Meinung nach, dem Satze: daß ein Unbewußtes sich denkend und zweckesetzend verhalten könne, zur vollen Bestätigung dienen. „Das Unbewußte im Geiste“, im menschlichen nämlich, so lautet die Ueberschrift des Abschnittes B, wo diese Seite betrachtet und behandelt wird.

Aus der Reihe der dort zusammengestellten Thatsachen müssen wir nun einige, als nicht hieher gehörig, ausscheiden. Auch der Mensch hat Instincte; das Schamgefühl und der Ekel, die rein physische Seite der „Mutterliebe“ (oder richtiger: des mütterlichen Triebes, das Neugeborene zu nähren und zu warten), werden von Hartmann — halb mit Recht, halb mit Unrecht, sofern Scham und Ekel nur Gefühle sind, unter Instinkt aber ein „zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zweckes“ verstanden wird — hierhergerechnet, und auch das wollen wir ihm zugeben, daß „die geschlechtliche Liebe“, sofern man unter ihr das pathische (von sittlicher Zuneigung gelöst gedachte) Verliebtsein versteht, ein dem Instinct halbwegs analoger somatisch-psychischer Vorgang ist*). Allein eben aus

*) Das betr. Kapitel zeichnet sich übrigens durch einen widerlichen Cynismus aus.

diesem Grunde gehören diese instinctartigen Vorgänge nicht in das Gebiet des menschlichen „Geistes", sondern in das der menschlichen Natur, d. h. in jenes Bereich der nach einem Gesetz der Naturnothwendigkeit unwillkürlich wirkenden, von dem individuellen, bewußten Willen unabhängigen vitalen Functionen oder vitalen Hergänge, und sind daher gleichartig mit dem „organischen Bilden", den Vitalfunctionen des Herzschlags, des vegetativen Processes u. s. w. und dem Instinct der Thiere.

Wenn Hartmann vollends auch Dankbarkeit und Rachsucht für „Instincte" erklärt — weil bei Thieren Instinctregungen vorkommen, die beiden sittlichen Qualitäten ähnlich zu sein scheinen, freilich nicht ähnlicher, als die List des Fuchses dem Scharfsinn eines Erfinders, oder die Gefräßigkeit des Tigers der Raubgier eines Straßenräubers! —, wenn er (B, IV) aus solchen Instincten nach Darwin's illustrem Vorgang*) den „Charakter" und schließlich die Sittlichkeit ableiten will, so sind dies Punkte, über die wir in einem späteren Abschnitt eingehender zu reden haben, und in Betreff deren wir

---

*) Zu dem Lustigsten was in dieser Art geschrieben worden, gehört die Stelle bei Darwin (Abst. des Menschen, Thl. I, S. 43), wo von einem Hund, der den gestohlenen Knochen sich nicht aus dem Maule reißen läßt, gesagt wird, er habe folglich „die Idee des Eigenthums" — freilich noch nicht in so hoher Entwicklung wie der Dieb, der das gestohlene Geld geschickt zu verstecken weiß! Darwin kennt noch nicht den Unterschied von Besitz und Eigenthum. — Aber wenn ein Hund bellt, wenn ein aufgehängter Stab von einem Windstoß in Schwingung versetzt wird, so folgert ja Darwin daraus auch, daß der Hund „Religion habe", insofern er „für sichtbare ihm unerklärliche Vorgänge eine unsichtbare Ursache voraussetze". Dann hätte freilich auch Darwin selbst Religion, da auch er den Windstoß schwerlich für eine sichtbare Ursache wird erklären wollen! Der Hund wird aber in jenem Falle wohl nur darum bellen, weil der Anblick des schwingenden Stabes ihm die Vorstellung von Schlägen erweckt.

uns vor der Hand mit einem protestirenden Notabene begnügen können.

Dagegen führt Hartmann vier andere Thatsachen auf, die wir als Thatsachen durchaus müssen gelten lassen.

Die erste ist das Hellsehen im thierischen Magnetismus sammt dem Gebiete der Ahnungen und des second sight. Das thatsächliche Vorhandensein dieses Gebietes leugnen zu wollen, fällt uns umsoweniger ein, da wir selbsterlebte oder von uns selbst mit angesehene Fälle dafür anzuführen im Stande sind. „Freilich“ — so sagt Hartmann S. 75 mit Recht — „findet es die überwiegend rationalistische und materialistische Tendenz unserer Zeit bequem, alle Thatsachen dieses Gebietes zu leugnen oder zu ignoriren, weil sie sich von den materialistischen Gesichtspunkten aus nicht begreifen lassen . . . aber die Möglichkeit des absoluten Leugnens aller solcher Erscheinungen liegt für gewissenhafte Beurtheiler nur in dem Nichtkennen der Berichte, welches wieder aus dem Nichterkennenlernen wollen stammt.“

Die zweite Thatsache ist das gedankenlose Correct-handeln. Mit Uebergehung aller anderen Beispiele sei hier nur das eclatanteste erwähnt. Ein geübter Clavierspieler ist sehr wohl im Stande, ein nicht gar zu schwieriges Musikstück vom Blatte zu spielen, während sein reflectirendes Bewußtsein ganz und gar nicht mit den Noten und dem Musikstück, sondern mit ganz anderen Gedanken beschäftigt ist. Manche, wie z. B. Steinthal, haben dies als bloße Reflexerscheinung erklären wollen. Wer Clavier erst lerne, müsse sich bei jeder Note zum Bewußtsein bringen: „dieses Notenzeichen heißt g (bedeutet den Ton des eingestrichenen g); dieser Ton g wird durch Anschlagen der und der Taste hervorgebracht“; daraus gehe nun der Wille hervor, diese Taste anzuschlagen. In Folge der Uebung

aber würden diese vermittelnden Gedankenglieder überflüssig; der motorische Nerv gewöhne sich, unmittelbar auf die durch den sensibeln (nämlich Seh-) Nerv rapportirte Gesichtsempfindung jenes Notenzeichens zu reagiren mit einer bestimmten Fingerbewegung. Diese Erklärung wäre votrefflich, wenn den 72 oder 84 Tasten eines Claviers ebenso viele Finger und motorische Nerven entsprächen. Aber mit welchem Finger ich jene g-Taste zu greifen habe, das ist ja nicht durch die Gesichtsempfindung des Notenzeichens bestimmt, sondern hängt jedesmal von den vorangehenden und nachfolgenden Noten ab, und wenn ich nun z. B. unterschlagen muß, um für eine nächstfolgende Notenreihe mit meinen Fingern auszureichen, so findet hier unbedingt eine Ueberlegung, ein Denken, statt, welches sich aber gleichwohl „gedankenlos" oder „unbewußt", d. h. ohne Reflexion, vollzieht. Und wenn vollends am Anfang des Stückes oder der Zeile drei Kreuze vorgezeichnet waren, und ich nun ohne weiteres und gleichsam unwillkürlich gis greife, so findet hier auch ein Wissen und Erinnern statt, welches sich aber ebenfalls ohne Reflexion vollzieht. Und wenn ich, während mein reflectirendes Bewußtsein lebhaft mit einem eben gelesenen Buche beschäftigt ist, das mir vorliegende Musikstück prima vista mit Geschmack spiele, so findet eine künstlerisch-ästhetische Reproduction statt, an welcher mein reflectirendes Bewußtsein durchaus nicht betheiligt ist. Diese Thatsache als solche ist durchaus nicht zu leugnen. Eben dahin gehört die Thatsache, daß man, durch die Straßen gehend und in Gedanken mit irgend einem mathematischen oder sonstigen Problem lebhaft beschäftigt oder auch von einer heftigen Gemüthsbewegung über ein soeben Erlebtes ganz und mit allen Gedanken in Anspruch genommen, gleichwohl unter den Begegnenden die zu grüßenden Bekannten von den nicht zu

grüßenden Unbekannten, und unter ersteren wieder die respectvoll zu grüßenden von den flüchtig zu grüßenden richtig unterscheidet und nach dieser Unterscheidung verfährt*).

---

*) Die Schüler von Lotze, Lazarus u. A. haben hiefür den wunderlichen Namen der „schwingenden Vorstellungen" aufgebracht und den Vorgang materialistisch daraus zu erklären versucht, daß früher empfangene „Vorstellungen" sich in bestimmten einzelnen „Gehirnganglien" oder „Gehirnmolecülen" bleibend substantiirt hätten, sei es als fortdauernde Bewegungen (Schwingungen), sei es als chemisch-organische Eigenschaften dieser Molecüle (z. B. als bestimmte Grade von Spannung, die nun durch bestimmte Sensationen erregbar seien, etwa so wie eine auf d gestimmte Saite beim Erklingen des Tones d mittöne). Allein dabei hat man vergessen daß es bei jenen Vorgängen des „gedankenlosen Denkens" sich nicht um bloße einfache „Vorstellungen" handelt, sondern um Schlüsse, somit um Urtheile und Begriffe. „Tonart" ist ein Begriff; „Vorzeichnung, Kreuz, Be" sind Begriffe. Wir wissen aber, daß schon der Begriff als solcher in der Erhebung einer Vielheit von Gleichen zur Einheit, genauer noch in der Befassung einer Allheit in eine Einheit besteht, und daß die Kategorie der Gleichheit ebenso wie die der Allheit sinnlich und empirisch gar nicht darzustellen ist, sondern durchaus dem mit sich selbst gleichen und gleich bleibenden, mithin (da alles Materielle sich stets verändert) immateriellen Ich inhärirt. Und nun vollends die Identification des Prädicatsbegriffs mit dem Begriff des Satzsubjectes im Urtheil! Und das Festhalten des Obersatzes im Untersatze zur Entstehung des Schlußsatzes! Wie sollen denn die Gehirnmolecüle es anfangen, einen Begriff zu produciren? Wie soll die Einheit der Allheit sich materiell darstellen? Im Bereich körperlicher Organe ist keine Vielheit denkbar, die zugleich eine Einheit wäre; es kann viele einander [an Spannung und Bewegung oder an chemischer Beschaffenheit] gleiche Theilchen im Gehirn geben; aber da ist eben jedes das, was es ist, für sich; es kann treffliche Leitungsdrähte zwischen diesen Theilchen geben, aber da fehlt uns eben immer noch das einheitliche Subject, dem die gleichen Perceptionen zugeleitet werden, und das dieselben als gleiche erkennt. Würden die vielen einander gleichen Sinneseindrücke einem körperlichen Centrum zugeleitet, so wäre dieses eben ein neben jenen vielen anderen Molecülen

Die dritte Thatsache ist die des **genialen Blicks und der genialen künstlerischen Production.** Die nicht-geniale Arbeit des wissenschaftlichen Forschens oder künstlerischen Producirens gelangt mühsam durch Aufsuchen und Combiniren der kleinsten Details zur allmählichen Composition des Ganzen; „die geniale Conception empfängt als müheloses Geschenk der Götter das Ganze aus Einem Guß“; es ist jene *μανία ἡ ἐκ θεοῦ*, welche in Plato's Phädrus, S. 244 Sokrates für *κάλλιον σωφροσύνης* erklärt. Es sei uns gestattet, hier die Mittheilung eines uns nahe befreundeten Dichters anzuführen. „So wunderbar“, schreibt er uns, „wie bei meinem V....r ist es mir noch nie ergangen. Ich las, ohne alle Absicht, eine Dichtung zu produciren, die Specialgeschichte einer Landschaft, die ich kürzlich durchwandert und die durch ihre Schönheit mich entzückt hatte. Da plötzlich steigt vor meiner Seele die Gestalt des V....r auf, scharf und klar, daß ich ihn hätte zeichnen können, mit allem Reiz der Jugend und Jugendunschuld; seine ganze Seele, sein ganzer Charakter lag vor mir offen und combinirte sich von selbst mit den Localereignissen einer großen Zeit, von denen ich eben gelesen. Und nun wußte ich mit Einem Schlage die ganze Geschichte dieses Jünglings (der nie gelebt hat, der nur Product meiner Phantasie war). Es war diese Geschichte wie ein Bild, das aus einem Nebel klarer und klarer hervortritt; ich dachte nicht nach; ich schaute nur immer hin, und so sah ich die ganze Geschichte mit all ihren, doch ziemlich manchfaltigen Verwickelungen sich vor mir

---

existirendes besonderes, das um so weniger die Gleichheit jener anderen inne werden könnte, als es selber, weil materiell, in stetem Stoffwechsel und Veränderung begriffen, folglich nicht sich selbst gleichbleibend wäre, mithin die Kategorie der Gleichheit nicht besäße. Näheres hierüber siehe, im ersten Theile meiner Christl. Apologetik.

abrollen. Hie und da kam anfangs noch ein Sprung vor, fehlte ein Zwischenglied; aber ich brauchte wiederum nur hinzuschauen und hinzulauschen, so wich der Nebel, und das Fehlende ergänzte sich von selbst, so daß ich dabei das Gefühl hatte: „Ach freilich! so war es!" gerade wie wenn man auf etwas früher gewußtes, aber vergessenes sich wieder besinnt. Keine Viertelstunde war seit dem ersten Aufleuchten der Gestalt des V . . . . r vergangen: ich hatte nichts zu thun, als ein Blatt Papier zu ergreifen und mit der fliegenden Eile eines Stenographen das Schema und Knochengerüste der ganzen Geschichte mir zu notiren. Drei Tage später war die Erzählung schriftlich ausgearbeitet."

Die vierte Thatsache endlich ist die Sprache oder vielmehr die einzig mögliche Art der Entstehung derselben. Auch in diesem Punkte stimmen wir Hartmann im Wesentlichen bei. Daß die Sprache eine „Erfindung" des Menschengeschlechtes (d. h. irgend eines besonders gescheidten Individuums, das seine Erfindung dann den Andern lehrte) sei, wie man im vorigen Jahrhundert hin und wieder annahm, kann als antiquirte Hypothese betrachtet werden. Daß Gott die ersten Menschen im Sprechen unterrichtet habe, davon sagt wenigstens die heilige Schrift kein Wort; die ersten Menschen werden vielmehr 1 Mos. 2, 19 angewiesen, die Sprache aus sich zu produciren; dabei ist also vorausgesetzt, daß sie eine Art geistigen Instinctes oder genialer Productionskraft besaßen, um zu solcher Production befähigt zu sein, und eben ein solcher geistiger Instinct muß ja auch V. 16—18 vorausgesetzt werden, wenn die ersten Menschen Worte, die der in anthropomorphischer Gestalt sich ihnen offenbarende Gott zu ihnen redet, verstehen, ohne daß irgendwie von vorangegangenem Sprachunterricht die Rede wäre. Gerade dies ist

denn auch die Ansicht Hartmann's — gewiß die einzig haltbare, haltbarer als die von Steinthal (a. a. O.) mühselig producirte und doch sich selbst widersprechende. Denn nachdem Steinthal zuerst (S. 78—83) dargethan, daß die Entstehung der Sprache heutzutage durchaus nur in einem Lernen und Aneignen der schon vorhandenen Sprache bestehe, sieht er sich in großer Verlegenheit, wie denn die erste Entstehung der Sprache zu erklären sei; da er nun „Gott sich nicht als Sprachlehrer denken kann" (womit wir, wenn auch aus anderen Gründen, übereinstimmen), so versucht er (S. 359 ff.) die Sprache als Reflexbewegung zu erklären. Von Haus aus rufe jeder Sinneseindruck einen Laut hervor mit Naturnothwendigkeit; der sensible Nerv, der eine Warnehmung rapportire, löse einen motorischen Nerv aus, der ein Getön hervorbringe. Das führt ihn nun zu der drolligen Consequenz, daß von Rechtswegen jeder Mensch ununterbrochen und in Einem fort Töne erzeugen, d. h. reden müßte, und daß man erst noch eine besondere zweite hemmende Kraft annehmen müsse, der es zuzuschreiben sei, wenn der Mensch nicht gleich einem Mühlwerk in Einem fort klappere oder plappere, sondern zuweilen auch schweige. Obgleich nun bei dieser Hypothese der Umstand, daß das schwächere Geschlecht sich nach einer vielverbreiteten Meinung durch besondere Redseligkeit auszeichnet, eine niedliche Erklärung finden würde, so widerlegt diese Hypothese sich doch selbst, und wir werden nach wie vor Hartmann Recht geben in dem (von Steinthal S. 75 ausdrücklich verworfenen) Satze: daß die Sprache dem Menschen anerschaffen sei in der Form eines geistigen Instinctes.

So weit die Thatsachen. Auch in ihnen — so schließt Hartmann — manifestirt sich also jenes „Unbewußte", als dessen Wirkungen wir schon die vitalen Functionen sammt dem

thierischen Instinct haben kennen lernen, und wenn es dort etwa noch fraglich bleiben mochte, ob das so zweckmäßig wirkende ein mit oder ohne Bewußtsein wirkendes sei, so sehen wir ja nun hier in diesen zuletzt betrachteten Thatsachen Vorgänge vor Augen, bei welchen ein zweckesetzendes und zweckeverwirklichendes und logisch gesetzmäßiges Denken in „unbewußter" Weise vor sich geht.

Daraus würde dann allerdings eine Möglichkeit, wenn auch noch keine Wahrscheinlichkeit, geschweige denn eine Gewißheit, sich ergeben, daß der Urheber des Weltganzen, ob auch zweckesetzend, doch ein unbewußtes Wesen sei.

Aber so ohne alles Fragezeichen steht die Prämisse denn doch nicht da. Und ebenso wenig ist ohne Weiteres klar, daß hier das nämliche „Unbewußte" wirksam sein müsse, wie bei der früher betrachteten ersten Reihe von Erscheinungen. Es ist ja doch von vornherein ein solches Schlußverfahren unerlaubt, wo man aus verschiedenen Vorgängen, bei deren jeglichem irgend etwas auf eine irgend wem unbewußte Weise vor sich geht, sofort auf Ein Unbewußtes, das in all diesen Vorgängen wirkend sei, einen Schluß zieht. Daß auf verschiedene Vorgänge der nämliche Prädicatsbegriff anwendbar ist, berechtigt noch nicht dazu, aus diesem Prädicatsbegriff ein substantielles Subject zu machen.

Sehen wir daraufhin unsere vier Thatsachen näher an! Weil der Instinct „ein unbewußtes Hellsehen" (S. 73) sei, so sei nun das magnetische Hellsehen des Menschen dem Instincte gleichartig. Aber da tritt sofort der gewaltige Unterschied ein, daß dieses magnetische Hellsehen ein bewußtes, ja ein selbstbewußtes ist. Wer ist denn beim Instincte unbewußt? Das den Instincterregungen gemäß handelnde Thier. Es ist sich weder des Zweckes, noch der Zweckmäßigkeit dieser

Mittel bewußt. Nicht das Thier selbst ist also das hellsehende Subject, sondern eine auf den Willen des Thieres mit unentrinnbarer Gewalt einwirkende Macht, welche dem Wesen des Thieres jene Erregungsreihe als Lebensgesetz eingepflanzt hat, welche an sich aber (weil mit ihrer Zwecksetzung das Weltganze umspannend) nothwendig eine selbständige Existenz außerhalb dieses Thierindividuums und der ganzen Thierspecies haben muß, ist das „hellsehende", weil zwecksetzende Subject. Bei der magnetischen Clairvoyance und allen verwandten Gebieten dagegen ist der magnetische Mensch selber der hellsehende; er sieht hell; er schaut und sagt aus, welches Heilmittel ihm oder einem Anderen helfen werde; er sieht und sagt, was an einem entfernten Orte geschehe; indem er es sagt, redet er in begrifflicher Sprache, denkt also, was er sagt, in Begriffen, und da der einfachste Begriff nicht möglich ist ohne das Selbstbewußtsein des sich in seiner Gleichheit mit sich selbst festhaltenden Ich, so ist der Hellsehende in seinem Hellsehen unbedingt ein selbstbewußter, was zum Ueberfluß auch noch daraus hervorgeht, daß er in der That von sich weiß und sich und seinen Namen kennt, sich auch niemals mit seinem Magnetiseur verwechselt. Der Unterschied des hellsehenden Zustandes vom gewöhnlich wachen Zustande kann also nicht in einem Fehlen des Selbstbewußtseins gesucht werden, sondern nur in einer anderen Art der Vermittelung zwischen dem Selbstbewußtsein und der Außenwelt, in einer anderen Art des Innewerdens der Außenwelt. Das Weltbewußtsein ist formell modificirt; das Selbstbewußtsein ist vollständig das gleiche geblieben.

Wir wollen hier sogleich eine verwandte Untersuchung anschließen. Wo kommt das Selbstbewußtsein im Schlafe hin? Das Weltbewußtsein geht im Schlafe verloren; der Rapport

mit der Außenwelt mittelst der Sinnesorgane hört auf, und es kann höchstens ein Empfinden der eigenen Leiblichkeit fortdauern, doch dies nur bei krankem, leidendem, nicht bei gesundem, normalem Zustande der letzteren. Das Weltbewußtsein ist also dahin; vom Selbstbewußtsein wird sich dies von vornherein darum nicht unbedingt sagen lassen, weil es im Schlafe Träume gibt, und weil diese Träume Selbstbewußtsein voraussetzen. Wo in der Welt — in welcher objectiven Situation in Zeit und Raum — er sich befinde, daß er nämlich im Bette liege, das weiß der Träumende nicht (und gar häufig weiß einer, dem am Nachmittag sein Vater gestorben, in der darauf folgenden Nacht im Traume nichts davon, und besinnt sich erst im Erwachen schmerzvoll genug auf das Geschehene); aber wer er selbst ist, das weiß der Träumende; sich hat er noch, und überdies träumt er in Begriffen und redet im Traum in Begriffen. (So träumte ich erst kürzlich drollig genug, es bringe mir jemand die Nachricht, N** sei zum König von X** gewählt worden, und ich rief im Traum erfreut aus: „Das ist ja herrlich, N** ist einer meiner vertrautesten Freunde!" Da haben wir die Begriffe: König, wählen, Freund, vertraut, herrlich.) Wer nun annimmt, daß der Mensch im Schlafe immer träume und sich beim Erwachen nur nicht immer an das Geträumte erinnere, für den ist damit schon der Beweis vollendet, daß das Selbstbewußtsein auch im Schlafe fortdaure. Aber jene Annahme ist nicht bewiesen und kaum beweisbar. Ich selbst habe es mehr denn einmal erlebt, daß ich, tüchtig müde, mich schlafen legte, sogleich einschlief, aber — nach wenig Augenblicken wieder erwachte und mich ärgerte, daß ich nun schon wieder wach sei und somit diese Nacht in keinen festen Schlaf komme — mich ärgerte, bis ich zu meinem Staunen gewahr wurde, daß —

der helle Morgen in's Zimmer schien! Ich hatte die ganze Nacht geschlafen, und erwachte in dem irrigen Bewußtsein, mich soeben erst in's Bett gelegt zu haben! In diesen Fällen, die ich, wie gesagt, mehrmals und in verschiedenen Lebensaltern (meist nach tüchtiger körperlicher Bewegung) erlebt habe, kann nicht wohl eine lange Reihe von Träumen zwischen dem Einschlafen und Erwachen gelegen sein; denn wenn ich Träume (nicht unruhige, sondern die ruhigsten) gehabt und ihrer mich nur nicht mehr erinnere, so weiß ich wenigstens, daß ich geträumt habe, und habe ein ziemlich deutliches Bewußtsein der im Schlafe verstrichenen Zeit. Daher glaube ich denn allerdings das Vorkommen und die Möglichkeit eines traumelosen Schlafes annehmen zu müssen. Aber selbst in solchem Schlafe, wo vom Weltbewußtsein auch die Erinnerung ausgelöscht ist, muß nothwendig das Selbstbewußtsein als ein Sichselbstwissen fortbestehen. Denn hätte dasselbe zu existiren aufgehört, so könnte es nach dem Erwachen nicht wieder dastehen. Wäre es ein Product anderweitiger psychischer Vorgänge, ein Product des reflectirenden Weltbewußtseins (der durch die Sinneswarnehmungen erzeugten Vorstellungen) und würden es nur diese Vorstellungen sein, welche während des Schlafes actuell als Schwingungen — oder potentiell als Spannung — der Gehirnganglien fortdauerten: so würde nach dem jedesmaligen Erwachen sich aus diesen Factoren jedesmal ein neues Selbstbewußtsein bilden als eine res nova; dieses könnte aber kein Bewußtsein der Identität des Erwachten mit dem gestern Abend Eingeschlafenen sein. Man würde sich als ein Anderer, als ein soeben erst entstandenes Ich fühlen, und daß das gestrige Ich den nämlichen Vorstellungs- und Wissensinhalt besessen habe, wie das heute entstandene Ich, könnte man schlechterdings nicht wissen, da ja nur die Vorstellungen

als Objecte die gleichen geblieben sein würden, das sie percipirende Subject aber jetzt eben erst in die Existenz getreten wäre und jetzt eben erst von diesen Objecten Besitz ergriffen hätte, mithin schlechterdings nichts davon wissen könnte, daß gestern ein anderes Ich die nämlichen Objecte zu seinem Inhalt gehabt habe. Daß ich gestern denselben Namen geführt, an demselben Orte mich befunden, dasselbe Wissen gehabt, wie heute, das kann ich heute nur wissen, wenn ich eben noch das nämliche Ich bin und als dies nämliche Ich fortgedauert habe. Man könnte nun den Einwand machen: „Es wird ja durch den Schlaf auch mein Bewußtsein vom Aussehen des Meublements meines Schlafzimmers unterbrochen und trotzdem erkenne ich beim Erwachen dies Meublement als das nämliche wieder; warum sollte also nicht auch mein Bewußtsein von mir unterbrochen werden können, und ich trotzdem mein Ich als dasselbe wiedererkennen?“ Allein dieser Einwurf verwandelt sich gerade in den stärksten Beweis für unsern Satz. Wenn ich mein Meublement als dasselbe wiedererkennen soll, so muß dasselbe auch wirklich dasselbe geblieben sein, muß als dasselbe fortgedauert haben; wenn man während meines Schlafes das Meublement hinausgetragen und ein anderes hereingestellt hätte, so würde ich letzteres eben keineswegs als dasselbe wieder erkennen. Also schon als Object meines Selbstbewußtseins betrachtet, muß mein Ich während des Schlafes als sich gleichbleibendes fortgedauert haben, damit ich dieses meines Ichs mir als desselben bewußt werden könne. Und dazu kommt nun zweitens, daß ich jenes Meublement, auch wenn es seinerseits unverändert in meinem Zimmer stehen bleibt, dennoch unmöglich als das nämliche wiederzuerkennen im Stande sein würde, wenn nicht mein Ich als erkennendes Subject das fortdauernd nämliche und unverändert sich selbst gleiche wäre,

welches gestern dies Meublement warnahm und es heute wieder warnimmt. Denn nur als mit sich selbst identisch gebliebenes Subject vermag es jene beiden consecutiven Objectswarnehmungen zu vergleichen.

Durch diese Untersuchung sind wir nun in den Stand gesetzt, die zweite und dritte der Thatsachen, auf welche Hartmann sich beruft: das gedankenlose Handeln, sowie den genialen Blick sammt der genialen Production, richtig zu beurtheilen. Hartmann bezeichnet das Denken, welches in diesen Vorgängen stattfindet (also z. B. die Schlüsse: mit welchen Fingern die und die Tasten zu greifen seien, oder die logische Verknüpfung vieler Elemente in der genialen augenblicklichen Conception eines Kunstwerks, einer Dichtung) als ein „hirnloses Denken", und ich glaube: mit vollem Recht. Ein bezeichnenderer Ausdruck dürfte sich wohl kaum finden lassen. Die materialistische und halbmaterialistische Schule zwar meint umgekehrt, dies sogenannte „unbewußte Denken" sei ein Spiel der Gehirnganglien, welche hier auf eigene Faust operirten und aus den „schwingenden Vorstellungen" etwas zusammenbrauten, und die halbmaterialistische Schule ist eher geneigt, beim „reflectirenden Denken" allenfalls die Mitwirkung und das Vorhandensein eines „immateriellen Ichs" zuzugestehen. Aber wir haben schon oben zur Genüge dargethan, daß Gehirnmolecüle und Gehirnganglien und seien sie noch so fein organisirt, schlechthin nie und nimmermehr Begriffe, Urtheile und Schlüsse vollziehen können, weil in ihnen als stetig sich verändernden Substanzen der oberste Factor dieser Operationen: das mit sich selbst unverändert identisch bleibende Subject des Begreifens, Urtheilens und Schließens nicht gegeben ist. Die Gehirnganglien können es nicht zu-

wege bringen, aus den gegebenen Prämissen den Schluß zu ziehen, daß hier die g-Taste mit dem Daumen gegriffen werden müsse, oder daß hier nicht mehr gis statt g zu greifen sei, weil das Kreuz im vorigen Tact als zufällige Vorzeichnung nicht über den Tactstrich hinauswirke. Denn welche Masse allgemeiner Begriffe, Urtheile (hier: Regeln) und Schlüsse ist hiezu nöthig!

Gerade das *reflectirende Denken* — in seiner Einheit gefaßt: *das reflectirende Bewußtsein* — ist an eine Mitthätigkeit der *körperlichen* Organe, d. h. der Gehirnganglien, gebunden. Darin geben wir Hartmann Recht. Die Erfahrung lehrt uns, daß eine Erschütterung des Gehirns, z. B. durch einen heftigen Stoß oder Schlag einen Zustand der „Bewußtlosigkeit" zur Folge hat, der in seiner psychischen Wirkung völlig dem des träumelosen, tiefen Schlafes analog ist — auch darin analog, daß der Betreffende nach dem Erwachen aus seiner Betäubung sich noch als denselben weiß, *daß also, wie im Schlafe, nur das Weltbewußtsein, nicht das Selbstbewußtsein unterbrochen war*; — und in diesem Punkte corrigiren wir Hartmann, welcher Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein confundirt und nicht einsieht, daß ersteres die *Vorbedingung* des letzteren und das *Prius* desselben ist. — Doch weiter! Der Schlaf selbst, dieses Erlöschen des Rapports mit der Außenwelt (und somit Auslöschen des Weltbewußtseins, *aber nicht des Selbstbewußtseins*) ist durch *körperliche* Ursachen bedingt und herbeigeführt. Ebenso der *Traum*, der bei völlig gesundem Körperzustande fehlt, bei entschieden leidendem aber sich zu peinlich unruhigen Bilderreihen steigert, die dem Bewußtsein des Schlafenden unbedingt vom *Gehirn* aus zugeführt werden, die aber wiederum nicht *percipirt* werden

könnten, wenn nicht ein selbstbewußtes mit sich selbst identisch bleibendes also immaterielles Ich als percipirendes Subject im Träumenden vorhanden wäre. Ganz ebenso verhält es sich mit den acuteren Delirien des Berauschten, sowie des Fieberkranken und mit den chronischen Denkstörungen des sogenannten „Geisteskranken" oder Irrsinnigen. Aber auch der letztere hält sein Ich noch fest. Selbst wenn er, von fixer Idee behaftet, sich für einen König oder für Gott selbst oder für einen Mörder oder für eine Theekanne hält, so ist er hiemit schlechterdings nur über seine Beziehung zur Welt der Objecte irrend; sein Ich als solches hält er noch fest; denn er sagt ja: „Ich bin eine Theekanne; ich habe meine Frau ermordet." Und wenn Heilung eingetreten ist, so hat er in der Regel sogar sein früheres Weltbewußtsein mit Einem Schlage wieder; er braucht nicht wieder ab ovo anzufangen, das ABC und das Einmaleins zu lernen; einzelne Partieen des Gedächtnisses mögen geschwächt sein; die Gewandtheit und Sicherheit des reflectirenden Denkens mag gelitten haben; aber der Wissensstoff im allgemeinen hat sich in bei weitem den meisten Fällen ziemlich intact erhalten. Selbst das Weltbewußtsein war in diesen Fällen also nur gestört, nicht zerstört; und daß das Selbstbewußtsein mitten im Wahnsinn fortexistirt, haben wir soeben gezeigt.

Wir überzeugen uns also: das Weltbewußtsein und schlechterdings nur dieses, nicht aber das selbstbewußte sich als Ich wissende Ich, zu dem das Weltbewußtsein sich nur als Function und Functionsinhalt verhält, ist an die körperlichen Functionen des Gehirnorganes gebunden. Das sehen wir aber gerade auch am gesunden Menschen. Die Sinnesorgane sind es, welche der selbstbewußten Monas die Objectswarnehmungen „rapportiren". Nicht

so, daß diese Monas in irgend einer besonderen Molecüle an irgend einem besonderen Platze des Gehirns ihren „Sitz“ hätte, wie die Spinne in ihrem Gespinnst. Daß dies nicht der Fall sei, lehren uns schon die, wenn auch seltenen, doch constatirten Fälle (Hartmann C, II, S. 339), daß bei Menschen, deren eine Hirnhälfte durch Krankheit unbrauchbar geworden, die andere Hälfte vicarirend die gesammten Denkfunctionen übernahm. Wenn nun das Hirn aus zwei cooperirenden symmetrischen Hälften besteht, so ist damit die Möglichkeit eines einheitlichen Punktes, welcher der „Sitz“ des Ich sein könnte, schon von vornherein ausgeschlossen. Das Ich als ein unkörperliches und unräumliches muß vielmehr dem System seiner Organe allgegenwärtig sein. Es ist eine bekannte Thatsache, daß die sensitiven Nerven schlechterdings nicht anders construirt sind, als die motorischen und daß die sensitiven Nerven der verschiedenen Sinnesorgane alle gleich construirt sind. In der Netzhaut des Auges ist ein überaus feiner Apparat vorhanden, um die Millionen einzelner optischen Wirkungen, die gleichzeitig aus den einzelnen Theilen des Gesichtsfeldes in's Auge gelangen, aufzunehmen; im Sehnerv dagegen ist schlechterdings keine Spur eines Apparates, welcher diese ungeheure (gleichzeitige) Menge verschiedener Licht- und Farbeperceptionen einer hinten im Gehirn „sitzenden“ Seele oder einem „Centralorgan“ „rapportiren“ könnte. Die selbstbewußte, sich als Ich wissende Monas ist beim Acte des Sehens von ihrem Centralorgan aus durch Vermittlung der thalami optici und der beiden Sehnerven in der Retina selbst (und zwar in der Retina der beiden Augen) gegenwärtig in activer Receptivität. Die Sehnerven und thalami optici sind nicht Leitungsapparate für die objectiven optischen Wirkun-

gen (Schwingungen), sondern sind Organe der subjectiv percipirenden seelischen Monas.

Ist nun das Ich im normalen Zustand in Betreff seines Rapports mit der Außenwelt an körperliche Organe gebunden, so folgt daraus dreierlei. Erstlich, daß die Function (d. i. die unaufhörlich sich erneuernde Genesis) des Weltbewußtseins regelrecht unterbrochen oder regelwidrig gestört werden kann, durch normale Vorgänge (Schlaf) oder abnorme Störungen in jenen körperlichen Organen. Zweitens, daß abnormer Weise (im magnetischen Hellsehen) eine relative Entbindung der Seele von jener Gebundenheit stattfinden kann. Drittens und vor Allem, daß die, durch die Gebundenheit des Ichs an die Körperorgane bedingte Art des Weltbewußtseins eine Schranke ist. Dem menschlichen Ich als erkennendem Subject werden die einzelnen Warnehmungen in consecutivem Nacheinander zugeführt; consecutiv bildet es aus ihnen seine Begriffe; consecutiv verknüpft es die neu hinzutretenden Warnehmungen mit schon gebildeten Begriffen. Es findet dabei eine auf das Einzelne aufmerkende, sich auf die einzelnen Denkobjecte nacheinander richtende Thätigkeit des Ich statt. Diese pflegt man nun als das „reflectirende Bewußtsein" zu bezeichnen; das ist jedoch ein schiefer und irreführender Ausdruck; denn es ist hier nicht ein „reflectirendes Bewußtsein" neben irgend welchem anderen und andersgearteten Bewußtsein vorhanden (als ob es zwei Bewußtseine nebeneinander oder hintereinander im Menschen geben könnte); sondern es ist vielmehr nur die reflectirende Form des der Objecte sich bewußt werdens. Neben dieser Form gibt es nun eben erfahrungsmäßig eine andere, die intuitive, welche theils in Folge einer (abnormen) Entschränkung des Ichs von der Gebundenheit an die leiblichen Organe (im Hellsehen und in den visionären

Zuständen überhaupt), theils aber auch in normalem Zustande (beim „gedankenlosen“, d. h. unreflectirten Handeln und beim genialen Produciren) stattfindet. Beim „gedankenlosen Handeln“ geht die intuitive Denkthätigkeit neben der reflectirten her (etwa analog wie auf dem Gebiete des leiblichen Sehens das unwillkürliche Sehen mit der ganzen Halbkugelfläche des Augapfels neben dem intendirten Hinblicken, d. h. dem Einstellen des gelben Flecks der Netzhaut auf Einen bestimmten Punkt, hergeht). Und wie beim leiblichen Sehen das unwillkürliche Erblicken des ganzen Gesichtsfeldes immerfort und unaufhörlich neben dem intendirten Hinblicken auf Einen Punkt stattfindet: dem analog findet auf dem geistigen Gebiete immerfort jenes intuitive Denken neben dem reflectirenden statt, demgemäß wir denn auch unaufhörlich in einem „gedankenlosen Handeln neben dem reflectirt gewollten Handeln“ begriffen sind (wenn das Erstere oft auch nur in sogenannten unwillkürlichen Gliederbewegungen besteht). Dieses unreflectirte Denken scheint nun gegenüber dem reflectirenden ein unbewußtes zu sein, ist es aber nicht, so wenig wie das unwillkürliche Erblicken mit dem leiblichen Auge ein unbewußtes ist, da ja ohne ein percipirendes Subject eine Perception nicht stattfinden könnte. Beim genialen Blick und genialen Produciren findet auch nicht einmal der Schein der Unbewußtheit statt, weil hier kein reflectirendes Denken neben dem intuitiven, sondern letzteres allein und zwar mit der vollen Kraft des Bewußtseins vor sich geht. Was man Genialität nennt, besteht eben in der Kraft des Ich, sich aus jener Gebundenheit an die lineare Gedankenbewegung selbst zu lösen, und einen größeren Theil des gewonnenen Geistesinhaltes mit einander zu überschauen und in begrifflichem Denken zu beherrschen. Aber auch jenes unreflectirte Denken beim sogenannten „gedankenlosen Handeln“

ist, wie gesagt, kein unbewußtes, sondern nur ein unreflectirtes. Wie sehr jene Vorgänge beim Primavista-Spiel eines Musikstückes ein unaufhörliches Vollziehen von Schlüssen, eine stete Verknüpfung der wargenommenen Noten mit vorhandenen Begriffen in sich schließen, und somit Selbstbewußtsein voraussetzen, das ist schon oben gezeigt. Wir können an einer anderen Kunstübung das gleiche nachweisen. Wer mit aller Liebe und Sorgfalt einige Stunden lang vor der Staffelei steht und eine Landschaft in Oel malt, der wird ganz gewiß dabei nicht bloß an sein Malen denken, sondern mit seinem reflectirenden Bewußtsein zwischeninne gar manche weitabliegende Gedankenketten verfolgen. Er hört einen Wagen vorüberrollen und weiß, daß das Brautpaar P. soeben zur Trauung fährt, und denkt nun an die Schicksale dieses Paares oder an die Stunde, wo er selbst einst zur Trauung gefahren. Oder ein Trauergeläute erinnert ihn, daß jetzt eben der alte X. begraben wird, und er ruft sich manche mit ihm verlebte Stunde in's Gedächtnis. Und währenddessen malt er immerfort. Er ist gerade an den Lüften; er weiß, daß er Kremserweiß, Kobalt, und etwas Beinschwarz zu mischen hat; er weiß, daß ein wenig gebrannter Ocker hinzugesetzt werden muß, um dem Luftton Wärme zu geben; er weiß, wie lang er mit dem Spagdel arbeiten muß, bis diese Farben sich völlig vereinigt haben; er weiß, wie er sie mit dem Vorstpinsel in kurzen Strichen dick aufzutragen hat; er weiß, daß er nach dem Horizont hin mehr Weiß zusetzen muß, u. s. w. u. s. w. An alles das braucht er so wenig reflectirend zu denken, als der Clavierspieler reflectirend daran denkt, das die g-Note hier die Bedeutung gis habe um einer vorangegangenen Vorzeichnung willen. Aber wenn er das Alles nicht reflectirend denkt, so denkt er es doch; der ganze Complex seines künstlerisch-technischen Wis-

sens steht klar, wie ein aufgeschlagenes Buch vor seinem Bewußtsein, und sein selbstbewußtes und *darum* des begrifflichen Denkens und Schlüssseziehens fähiges Ich operirt nun mit diesem Wissensgehalt, und setzt ihn in fortwährend neu und weiter sich entwickelnde Beziehungen zu dem schon gewordenen und dem noch werden sollenden Theile des Bildes. Ja hier geht das sogenannte „gedankenlose" Handeln schon ganz in das geniale künstlerische Produciren über.

Das Selbstbewußtsein bildet immer die Voraussetzung des genialen Producirens, wie des „gedankenlosen Handelns", weil nur ein sich als mit sich identisch festhaltendes Ich Begriffe zu haben und Schlüsse zu ziehen vermag. Aber auch der Vorrath von begrifflichem Wissen, *mit* welchem hier operirt wird, ist nicht anders als auf bewußtem Wege, und zwar auf dem der *reflectirenden* Form des Bewußtwerdens, in mich gekommen. Kein noch so genialer Dichter, der nicht chinesisch gelernt hat, wird durch seinen Genius befähigt werden, ein chinesisches Gedicht zu concipiren. Es findet also die von Hartmann behauptete Gleichartigkeit mit dem magnetischen Hellsehen hier *nicht* statt; das intuitive Denken ist *kein* magischhellsehendes, sondern hat zum Stoffe unbedingt einen *durch reflectirendes Denken* erworbenen Geistesinhalt. Hartmann behandelt Gebiete als gleichartig, die es nicht sind. Wenn er aus diesen heterogenen Gebieten den Begriff des „Unbewußten" als einheitlichen Prädicatsbegriff abstrahirt, so ist er dazu nicht einmal *formell* berechtigt, da der abnorme Zustand der Entbundenheit des Ich von den leiblichen Organen, den wir als Hellsehen oder visionären Zustand bezeichnen, gänzlich verschieden ist von der normalen Operation, die das Ich *neben* dem reflectirenden Denken mit dem *durch* reflectirendes Denken gewonnenen Wissens- und Begriffsreichthum, dem sogenannten Geistesinhalte,

stets und unaufhörlich vornimmt. Geschweige denn, daß eine materielle Berechtigung vorläge, hier überhaupt von irgend etwas „Unbewußtem" zu reden. Das Hellsehen ist eine abnorme Entschränkung des Weltbewußtseins, das intuitive Denken ist eine normale Function des selbstbewußten Ichs, die neben und mit der Function des Reflectirens stattfindet, an einem durch Reflectiren gewonnenen Stoff. Das Selbstbewußtsein bildet die Grundlage und Voraussetzung beim Hellsehen wie beim intuitiven Denken. Das reflectirende Weltbewußtsein vermag niemals den ganzen gewonnenen Geistesinhalt zu umspannen, sondern bewegt sich linear in demselben vorwärts; das intuitive Bewußtsein ist ein Bewußtsein eben dieses gewonnenen Geistesinhaltes, und verfügt nach dem jeweilig vorhandenen Zwecke frei über denselben. Das Selbstbewußtsein bildet für beide die Grundlage, d. h. beide sind Formen der Thätigkeit des selbstbewußten Ichs als des thätigen Subjectes.

Indem die Thiere und auch der Mensch nach seiner animalischen Seite die vitalen und instinctiven Functionen vollziehen, ohne sich derselben und ihrer Zwecke bewußt zu werden, sind diese animantia dem selbst bewußt zweckesetzenden Urheber der Welt unähnlich. Indem der Mensch Selbstbewußtsein besitzt, ist er diesem Urheber ähnlich, jedoch nur relativ gleichartig, weil er in der Form seines Weltbewußtseins dem das All miteinander setzenden und zeitlos schauenden Schöpfer ungleichartig ist, indem ja der Mensch die Welt als gegebene vorfindet, und in linearem reflectirendem Denken, das von der Warnehmung ausgeht, sich den Wissensgehalt erst nach und nach erkennend aneignen muß. Erst im intuitiven Denken, wo der Mensch den erworbenen Wissens- und Geistesgehalt wenigstens relativ zusammenzuschauen

vermag, tritt wieder eine größere relative Gleichartigkeit mit Gott hervor; der Mensch überschaut hier die innere Welt seines erworbenen Geistesinhaltes halbweg analog, wie Gott die von ihm geschaffene, d. h. in's Dasein gesetzte objective Außenwelt intuitiv und selbstbewußt überschaut. —

Wir haben nun nur noch den vierten Punkt: die Entstehung der Sprache, übrig und werden uns alsbald überzeugen, daß auch hier von keinem „Unbewußten" die Rede sein kann.

Hartmann gibt (B, VI. S. 228) zu erwägen, daß der Mensch, wenn er zu philosophiren anfängt, die Sprache und in ihr die sämmtlichen Arten von Begriffen schon vorfindet, an deren speculativer Durchdringung er, der Philosoph, nun Jahrtausende zu thun hat, „um sich in diesem Schatze unbewußter Speculation zurechtzufinden." So sei auch hier ein unbewußtes Denken dem bewußten weit vorangeeilt. So scheinbar diese Behauptung sich aber ausnimmt, so beruht sie doch auf Täuschung. Die Begriffe der Dinge und dinglichen Vorgänge sind beim Bilden der Sprache schon im Menschen vorhanden gewesen; die Begriffe der Begriffe eruirt erst hinterher der Philosoph. Aber auch jene ersteren Begriffe hätten nicht unbewußt entstehen können, sondern setzen, wie jede Begriffsbildung, ein selbstbewußtes begriffbildendes Subject voraus.

Wir wissen bereits, wie nur ein mit sich gleichbleibendes Ich jene Kategorie der Gleichheit in sich tragen kann, ohne die es eine Disjunction der gleichen Eigenschaften verschiedener Objecte, somit eine Bildung von Satzsubjects-Begriffen und Prädicatsbegriffen nicht geben kann. Vermöge seines Selbstbewußtseins und nicht auf „unbewußtem" Wege ist der Mensch als solcher, ehe er Philosoph war, zu den Begriffen: Vater,

Mutter, Sohn, Tochter, Mann, Weib, Mensch, Thier, Baum, Pflanze, Feuer, Wasser, Wind, Stein u. s. w. — also zu Satzsubjects-Begriffen — und zu den Begriffen: roth, blau, groß, stark, klein, schwach, hart, weich u. s. w., also zu Eigenschafts- oder Prädicatsbegriffen gelangt. Auf eben diesem Wege, wie er zu den Begriffen des Seins kam, kam er zu den Begriffen des veränderten Seins, des Werdens oder des Handelns: wachsen, kommen, gehen, schlagen, greifen u. s. w., und als Gegensatz hiezu entwickelten sich die des unveränderten Seins oder Zustandes: stehen, sitzen, liegen, bleiben u. dgl. Nun konnten zuletzt auch die abstracteren Begriffe: thun, sein*), werden, und die verwandten: Bewegung, Thätigkeit, Thuendes, Gethanes, d. i. Ursache, Wirkung, abstrahirt werden. Nun kommt nachträglich der Philosoph und sucht die Begriffe dieser Begriffe zu gewinnen; er nimmt die verschiedenen Fälle zusammen, in denen das fertige Begriffswort „sein" angewendet zu werden pflegt, und fängt nun an, das Sein als Existenz, das Sein als Qualität, das Dasein, das Sosein, das absolute Sein zu unterscheiden und zu untersuchen, — lauter Begriffe der Begriffe, für die er sich erst wieder eine wissenschaftliche Terminologie, d. h. eine neue Sprache, bilden muß. Er findet also nicht „unbewußt entstandene Begriffe" vor, deren er sich nun erst bewußt würde, sondern er findet bewußt entstandene dingliche Begriffe vor, aus denen er sich erst wieder Begriffsbegriffe abstrahirt.

---

*) Für diese abstracteren und jüngeren Begriffe haben die indogermanischen Sprachen in der That keine selbständigen Stammwörter; z. B. die Begriffe „sein" und „werden" wurden bildlich durch den Stamm „bhu, φύω, fio, fui, wesen" ausgedrückt, der ursprünglich „wachsen" heißt.

Die Sache steht also gerade umgekehrt. Es gibt kein Wort in irgend einer Sprache (die Interjectionen ausgenommen), das nicht einen Begriff ausdrückte. Es gibt kein substantivum appellativum, das eine einzelne Vorstellung bezeichnete; jedes Substantivum bezeichnet einen synthetisch zur Einheit zusammengefaßten Complex disjungirter allgemeiner Merkmale. Der Beweis hiefür liegt darin, daß man zu jedem Substantivum den bestimmten wie den unbestimmten Artikel setzen (oder denken) kann: hic mons, mons quidam, und mit der Möglichkeit des unbestimmten Artikels ist zugleich schon die Möglichkeit gegeben, das Wort „alle“ davorzusetzen: „ein Haus, alle Häuser.“ Was aber sowohl in der Einheit oder Einzelheit als in der Allheit gedacht werden kann, das ist ein Begriff. Es gibt kein Adjectiv, das nicht eine allgemeine Eigenschaft, also einen Prädicatsbegriff, bezeichnete; kein Verbum das nicht einen Zustand oder eine Bewegung bezeichnete, die von mehreren Satzsubjecten prädicirt werden kann. Das Adverbium ist entweder ein Eigenschafts-, also Prädicatsbegriff, der dem Prädicatsbegriff des Verbums eine neue Bestimmtheit nicht individueller, sondern begrifflich allgemeiner Art hinzufügt, oder eine reine Bestimmung des Raum- und Zeitverhältnisses, die wiederum begrifflich disjungirt und herausgelöst ist von allem concreten Vorstellungsinhalt. Die Conjunctionen vollends drücken gar nichts anderes aus, als die intellectuellen Formalbegriffe oder Kategorieen der Ursache, Folge, Bedingung, des Grundes (Motivs), des Zweckes, oder die ebenso abstracten Begriffe des Raumes und der Zeit. Die Pronomina dienen entweder als Relativa (meist jüngeren Ursprungs) der logischen Verknüpfung mehrerer Urtheile, oder subsumiren als Demonstrativa unter einen allgemeinen Begriff eine concrete Einzelvorstellung, oder als Personalpronomina bezeichnen sie Subjecte, und im Pronomen „ich“

spricht sich das Selbstbewußtsein als solches aus, ohne welches nicht eine einzige jener Begriffsbildungen hätte zu Stande kommen können.

Hier ist von einem „Unbewußten" also nicht im entferntesten die Rede. Nur das selbstbewußte Ich kann Begriffe bilden, und die Entstehung der Sprache setzt das Entstandensein von Begriffen voraus. Damit soll nicht geleugnet werden, daß durch die Sprache auch wiederum die Begriffsbildung weiter gefördert wird. Sind erst für die einfachsten Ding-, Eigenschafts- und Verbalbegriffe Wörter producirt, so wird durch diese vorhandenen Wörter und Wortformen die geistige Gewinnung abstracterer Begriffe unbedingt erleichtert und diese werden wieder zur Bildung neuer Wörter und Sprachformen führen. Nur das möge uns weder Steinthal noch sonst jemand glauben machen wollen, daß die Entstehung der Sprache zu ihrer Voraussetzung die Entstehung des Denkens, zugleich aber letztere zu ihrer Voraussetzung die erstere habe, jenen beiden Kätzlein vergleichbar, die der Müller in's Wasser warf, und wo nun Miezchen das Fiezchen über den Wasserspiegel emporhielt, und dies dadurch ermöglicht ward, daß zugleich Fiezchen das Miezchen über den Wasserspiegel emporhielt. Nein, wenn je ein Mensch das erste Wort aussprach, so wollte er mit dem Worte etwas aussprechen; er hatte also einen Gedanken, einen Begriff, den er in ein Lautgewand kleidete.

Daß bei dem Finden (nicht: Erfinden) dieses Lautgewandes für die Begriffe etwas dem Instinct analoges gewaltet habe, geben wir gern zu, und haben es schon oben zugegeben. Das Bilden der Begriffe aber konnte nur auf selbstbewußtem Wege geschehen.

Daß ein unbewußtes Denken möglich sei, hat Hartmann nicht bewiesen.

Drittes Kapitel.

Werfen wir einen Blick rückwärts, so sind es zwei Punkte, in denen sich das Gegentheil von den Hartmann'schen Sätzen als wahr herausgestellt hat; erstlich die Behauptung, daß der zwecksetzende Urheber der Welt ein in sich unbewußtes sei, während sein Walten in den Naturkräften nur uns unbewußt sich vollzieht, und zweitens, daß das Bewußtsein in uns nur eine Function der Gehirnganglien und somit (S. 453) ein der bloßen „Erscheinung", nicht dem ihr zu Grunde liegenden Wesen angehöriges sei, während in Wahrheit nicht die geringste Function, sei es reflectirenden, sei es intuitiven Bewußtseins, zu Stande kommen kann, es sei denn ein sich als mit sich identisch festhaltendes, unkörperliches Ich vorausgesetzt.

Wenn in Betreff des zweiten Punktes Hartmann (C, VI, S. 449) sich also vernehmen läßt: „Das Individuum höherer Ordnung besteht nur in der betreffenden [welcher?!] Einheit der Individuen niederer Ordnung (der Zellen, der Nervencentra, der Einzelorgane), und das Bewußtseinsindividuum entsteht erst durch eine Wechselwirkung gewisser materieller Theile mit dem Unbewußten", — so haben wir also guten Grund, im Gegensatz zu dieser Theorie an dem Leibnitz'schen Satze von dem Ich als appercipirender Monas festzuhalten, und der Ausspruch Hartmann's (S. 288), daß Leibnitz „nicht weit gekommen" und seine Philosophie „eigentlich kein System zu nennen sei", muthet uns gar wunderlich an.

Und wenn in Betreff des ersten Satzes Hartmann (C, I, S. 322) schreibt: „Das Unbewußte erkrankt nicht, ermüdet nicht, schwankt und zweifelt nicht; sein Denken ist nur insofern in der Zeit, als das In-Erscheinung-treten dieses Denkens in der Zeit ist; aber an sich ist es zeitlos, unzeitlich, außer aller Zeit. Die Welt der möglichen Vorstellungen liegt als ideale Existenz im Schooße des Unbewußten beschlossen, und die Thätigkeit, als welche ihrem Begriffe nach etwas zeitliches, zum mindesten zeitsetzendes ist, würde erst damit beginnen, daß aus dieser ruhenden idealen Welt aller möglichen Vorstellungen die eine oder die andere in die Erscheinung tritt", — und (C, VII, S. 454): „Das Unbewußte ist unräumlich, denn es setzt erst den Raum; es hat keinen Unterschied des Raumes in sich": — so unterschreiben wir hier jedes Wort mit alleiniger Ausnahme des Satzsubjectes: „das Unbewußte", wofür nach dem von uns geführten Beweise „das Ewigselbstbewußte" oder vernünftiger „der Ewigselbstbewußte" gesetzt werden muß. Denn Zwecksetzen ohne Selbstbewußtsein ist, wie wir gesehen haben, undenkbar und unmöglich. Es ist sehr wahr, daß (S. 458) „Fichte sich genöthigt gesehen habe, dem Ich den Charakter des empirischen Einzel-Ichs abzustreifen und sich zum absoluten Ich zu erheben" — jawohl, aber eben zum absoluten Ich, womit er hoch über der Identitätsphilosophie Schelling's, über dem „weder Subject noch Object seienden Absoluten" Hegel's und über dem „hellsehenden", aber doch „blinden" (S. 463) „Unbewußten" Hartmann's steht.*)

*) Doch verkennen wir nicht, daß Fichte sich schwankend ausdrückt, und Aussprüche gethan hat, in welchen er seinem absoluten Ich die Ichheit wieder abstreift und sich dem Spinozismus nähert.

Der letztere hat es zu einem klaren, faßbaren Begriff seines „Unbewußten" nicht einmal zu bringen vermocht; begreiflich, da er von so sehr heterogenen Ausgangspunkten empirischer Warnehmung auf den Prädicatsbegriff „unbewußt" kommt, daher denn dieser bald den, bald jenen Sinn hat. So versteht Hartmann (B, X, S. 299) unter seinem Unbewußten etwas durchaus individuelles, nicht über die Grenze des Individuums hinaus wirkendes, und schreibt: „Wozu noch einen Gott in's Spiel bringen, wo das Individuum mit den uns bekannten Fähigkeiten allein fertig werden kann?" Wer an eine „Vorsehung" denke (sagt er S. 298), der „vermöge sich dabei nichts deutliches zu denken, wie meine That einen anderen Willen, etwa den eines im Himmel thronenden Gottes, zur Verwirklichung bringen solle. Nur Einen Weg gibt es, auf dem diese Forderung erfüllt wird: wenn dieser Gott" (also gibt es einen solchen dennoch?) „in meinen Busen hinabsteigt und wenn mein Wille mir unbewußterweise zugleich Gottes Wille ist, d. h. wenn ich unbewußt noch etwas Anderes will, als was mein Bewußtsein ausschließlich zu wollen glaubt." Das wäre, cum grano salis, die christlich-theologische Lehre vom concursus Dei, wonach der Mensch außer dem, was er bewußt will, noch etwas anderes — zwar nicht „will", aber effectuirt, was ein außer dem Individuum existirender und über das Individuum hinaus wirkender, das Weltganze umfassender Wille will. Und einen solchen Willen hat Hartmann selbst (S. 292 f.) anerkannt: die Gesammtentwickelung des Menschengeschlechts bewege sich „nach einem einheitlichen Plan." Ja an einer andern Stelle (C, XI, S. 521) schreibt er sogar: „Wenn die christliche Auffassung es hervorhebt, daß Gottes Wirken nicht bloß eine Leitung im Ganzen und Großen sei, sondern daß seine unermeßliche Größe gerade darin sich am

wunderbarsten offenbare, daß sie allgegenwärtig in jedem Kleinsten wirksam sei, so ist diese Ansicht durch unsere Betrachtungen nur bestätigt." Wie kann er dann aber S. 299 behaupten, man brauche keinen Gott in's Spiel zu bringen, das Individuum reiche schon für sich allein aus? Etwa schon, um den „im Himmel thronenden" Gott bei Seite zu schaffen? Aber was braucht ihn denn der Himmel anzufechten? Den lasse er dem Christenthum! Dem Philosophen als solchem liegt nur die Frage vor, ob der geschichtliche Weltverlauf „nach einheitlichem Plane" geordnet sei, und nachdem er diese Frage bejaht hat, ist es völlig widersinnig, als das den ganzen Weltlauf planmäßig bis „in's Kleinste" ordnende und leitende Subject das einzelne „Individuum" zu setzen.

Der letzte Zweck, den „das Unbewußte" im Weltlauf zu erreichen strebt, ist das Zustandekommen des Bewußtseins. So sagt Hartmann schon A, VIII, S. 140: „Als Zweck des Thierreichs" (und somit der gesammten Naturentwickelung) „stellt sich uns die Steigerung des Bewußtseins dar"; dieser letzte Zweck ist indeß noch nicht der allerletzte, sondern selbst wieder nur Mittel für einen noch höheren. C, III, S. 349: „Das Heil der Welt beruht auf der Emancipation des Intellectes vom Willen, deren Möglichkeit im Bewußtsein gegeben ist, und der ganze Weltlauf arbeitet einzig auf dies Ziel hin." Nun fragt man doch billig: Wie kann ein Unbewußtes das Bewußtsein als principielles Mittel zur Erreichung des letzten Zweckes setzen? Wenn, wie wir gesehen haben, schon dies, daß ein Unbewußtes überhaupt Zwecke setze, eine widersinnige Annahme ist, da das Zwecksetzen schlechterdings ein Wissen von der Zweckmäßigkeit des Mittels voraussetzt, so ist vollends dies der Gipfel der Widersinnigkeit,

daß ein Unbewußtes zum Inhalt seines principalen Mittels das Bewußtsein machen oder haben sollte. Das fühlt unser Philosoph selbst; denn er wirft im Schlußcapitel S. 666 die Frage auf: „Wie kann das Unbewußte das Bewußtsein als Mittel“ (zur Emancipation des Intellectes vom Willen) „denken, ohne selbst Bewußtsein zu haben?“ Er vermag diese Frage nicht zu lösen; denn was er zu ihrer Lösung beibringt, ist nichts als eine Wiederholung des Widersinns mit beigefügter Versicherung, daß dies eben kein Widersinn sei. „Man sollte denken, das Bewußtseinsdenken sei selbst schon ein Bewußtsein, und zwar eine höhere Stufe des Bewußtseins“ (freilich!); aber: „das Denken des Bewußtseins setzt nur dann nothwendig ein höheres Bewußtsein voraus, wenn das Bewußtsein als Bewußtsein, d. h. in der subjectiven Art und Weise, gedacht wird, wie das Bewußtseinssubject von seinem Bewußtsein sich afficirt fühlt. So aber denkt das Unbewußte das Bewußtsein nicht.“ Wie denn dann? Das „Afficirt-Fühlen“ zwar ist ein hors d'œuvre, das von vornherein nicht in die Untersuchung gehört; desto wesentlicher ist der Begriff des Subjectiven, ohne den der Begriff des Bewußtseins schlechterdings nicht gedacht werden kann, sintemal „bewußt sein“ gleichbedeutend ist mit „Subject sein.“ Das Unbewußte will nach Hartmann's Versicherung als allerletzten Zweck dies: daß der Intellect sich emancipire vom Willen; das Unbewußte weiß nach Hartmann's Versicherung, daß das diesem Zweck einzig und vollkommen entsprechende Mittel darin bestehe, daß der Intellect nicht mehr bloß in der Form objectiver Vernünftigkeit, d. i. in der Form des Naturgesetzes als seienden, sondern auch in der Form des Bewußtseins von dieser Vernünftigkeit existire; das heißt denn doch aber: daß es warnehmende, begreifende, erkennende „Gegenwärtiges und Vergangenes verglei-

chende" Subjecte gebe, die als Subjecte sich, d. i. ihr Ich, von den Objecten ihrer Wahrnehmung und ihres bewußten Denkens unterscheiden. Also solche Subjecte als sich subjectiv unterscheidende muß das „Unbewußte" denken, und muß überdies wissen, daß und warum dieses Sichunterscheiden des Subjects vom Object das Mittel sei zur „Emancipation des Intellectes vom Wissen." Ja wir lesen (B, V u. IX), daß gerade solche kühne und geniale philosophische Erkenntnisfunken, wie z. B. dieser Hartmann'sche, dem menschlichen Bewußtsein vom Unbewußten inspirirt seien; versteht nun das Unbewußte soviel Philosophie, so weiß es unbedingt auch, was Bewußtsein sei und wie dasselbe vom Unbewußten sich unterscheide (da ja auf diesem Gegensatze der ganze geniale Lichtblick Hartmann's beruht!). Und trotz dem allen soll das „Unbewußte" selbst ohne Bewußtsein sein?!

Als „Mystik" wird (B, IX.) Spinoza's Philosophie, — als „Mystik" jeder geniale Philosophenblick bezeichnet. „Es ist also nicht zu verwundern" (so lesen wir dann S. 289), „wieviel Unsinn die Mystik zu Tage gefördert hat." Wir würden so Unartiges nie zu schreiben gewagt haben; wir sind hier nur Copisten. — „Alles, was irgend das Bewußtsein zu leisten vermag, kann vom Unbewußten ebenfalls geleistet werden, und zwar immer noch treffender", so heißt es S. 311. Und S. 312: „Wer sich dem Unbewußten überläßt, tappt im Finstern. Darum ist bei faulen Köpfen die Vernunftanwendung so verschrieen." Dies Chaos von Widersprüchen, in welches unser Philosoph sich verirrt, kann uns unmöglich Neigung erwecken, den alten lebendigen selbstbewußten Gott daranzugeben, um jenes „Unbewußte" dafür einzutauschen, welches bald „individuelle Vorsehung" und „nur im Individuum" vorhanden, „bald das Weltganze nach einheitlichem Plane lei-

tend" — bald „niemals irrend" und „treffender, als das Bewußtsein, alles leistend", bald Quell alles „Unsinns" — und Ruhekissen „fauler Köpfe" — bald zweckesetzend und das Bewußtsein als Mittel wissend, bald bewußtseinslos uns dargestellt wird, und von welchem wir S. 463 die beiden Wunderdinge lesen: „Hatte Gott wirklich ein Bewußtsein vor der Schöpfung, so wäre diese ein unentschuldbares Verbrechen, da ihr ‚Daß' nur als Resultat eines **blinden** Willens verzeihlich und begreiflich ist; es wäre der ganze Weltprocess eine bodenlose Thorheit, da sein einziges Ziel, ein starkes selbständiges Bewußtsein, schon ohne ihn vorhanden wäre. Nur deshalb hat man bisher so sehr darnach gerungen, für das Absolute eine selbstbewußte Persönlichkeit zu retten, um nicht als ausschließliches Product blinder Naturkräfte dazustehen; mit der Erkenntnis aber, daß im Absoluten eine unbewußte Intelligenz existirt, deren **hellsehende** Weisheit der jedes möglichen Bewußtseins überlegen ist, und daß diese den Inhalt der Schöpfung und des Weltprocesses bestimmt, verschwindet jenes Motiv."

Also im Wollen: „daß" diese Welt sein soll, ist das Unbewußte „blind"; im Wollen: daß „diese Welt" sein soll, ist es hellsehend". Mit diesem Orakelspruch werden wir nun schon in die höchste und letzte Region der Hartmann'schen Philosophie eingeführt. Allein um unserm Hierophanten in dies Adytum folgen zu können, müssen wir erst wieder einige Schritte rückwärts thun und müssen, nachdem wir seine Genesis der Begriffe des „Unbewußten" und „Bewußten" haben kennen lernen, nun auch seine Theorie vom Willen und seine ethischen Anschauungen genauer kennen lernen.

Seine Lehre vom Willen ist ganz und gar unter dem Einfluß der beiden Grundirrthümer gebildet, welche wir am Anfang dieses unseres dritten Abschnittes verzeichnet haben.

Nach herkömmlichem Sprachgebrauch in der Philosophie wie im gemeinen Leben unterscheidet man den Willen von der bloßen Kraft; man unterscheidet, was nach Naturgesetzen mit Nothwendigkeit erfolgt, von dem, was zu seiner Ursache die spontane Selbstbestimmung eines Subjectes hat. Die Ausführung eines Naturgesetzes, das in einem weltumfassend-allgemeinen Willen seinen transscendenten Grund haben mag, in keinem Falle aber vom betreffenden Individuum abgeleitet werden kann, pflegt man einer diesem Individuum innewohnenden „Kraft" zuzuschreiben. So z. B. sagt man: „die durchsichtigen Körper haben die Kraft, den durchgehenden Lichtstrahlen einen größeren oder geringeren Widerstand entgegenzusetzen", oder concreter gefaßt: „Glas hat die Kraft, den Lichtstrahl von seiner in der Luft eingeschlagenen Bahn abzulenken"; oder: „der in der Salpetersäure enthaltene Sauerstoff hat die Kraft, den kohlensauren Kalk zu zersetzen", oder „die Salpetersäure hat die Kraft, Sauerstoff aus der Luft in sich aufzunehmen und sich in salpetrige Säure zu verwandeln"; oder: „jeder Körper A hat die Kraft, auf jeden anderen B eine Anziehung zu üben, welche in geradem Verhältnis der Massen A: B steht und im quadratischen Verhältnis zur Entfernung beider Körper abnimmt", &c. In allen Fällen nun, wo man von Kräften zu reden pflegt, findet ein Wirken statt, das nicht auch nicht stattfinden könnte, sondern das unter den gegebenen Bedingungen jedesmal unabänderlich stattfinden muß. Eine „Kraft" wird das Wirkende genannt im Verhältnis zu dem dadurch Bewirkten; an sich ist die Kraft nur ein Muß, nur die Erscheinung eines unabänderlichen Gesetzes. Wenn ein losgegangener Dachziegel auf die Erde niederfällt, so ist die Attraction des Erdkörpers die „Kraft", welche sein Fallen bewirkt hat; sie hat ihn aber bewirken müs-

sen. Das Glasprisma muß den Strahl ablenken; die Salpetersäure muß den kohlensauren Kalk zersetzen. So ist die Kraft nach unten ein Wirkendes, nach oben ein durch das Naturgesetz, d. i. durch einen transscendenten, das Weltganze umfassenden Willen gesetztes und zum Wirken gezwungenes. Eben daher unterscheidet sich die bloße „Kraft" niemals von ihren Wirkungen: in ihren Wirkungen hat sie ihr Sein; Streben und Erstrebtes fallen in ihr schlechthin in Eins zusammer. In geradem Gegensatze hiezu pflegt man nach herkömmlichem Sprachgebrauch mit dem Worte „Willen" ein Wirken zu bezeichnen, das nicht bloß nach unten als die Ursache eines Bewirkten sich darstellt, sondern auch zweitens nach oben ein spontanes, freies, so aber auch anders wirken könnendes, d. i. ein sich selbst bestimmendes ist. Zwar auch für den Willen können Gesetze existiren; aber ob er sich an sie kehren will, ist seine Sache; er kann sie befolgen oder übertreten. Kein Gesetz wirkt auf den Willen mit dem Zwang einer Naturnothwendigkeit; jener Esel, welcher Hungers starb, weil die zwei Distelhaufen, zwischen denen er in der Mitte stand, genau gleich groß waren, mithin gleiche Attraction ausübten und somit ihre Attraction gegenseitig annullirten, hat nur in der Phantasie Buridan's, niemals in der Wirklichkeit existirt. Weil nun der Wille nach oben durch nichts zwingend bestimmt, vielmehr spontane Selbstbestimmung ist, so ist er nicht, wie die Kraft, ein Mittelglied in einer Causalitätenreihe, sondern jede Willensaction ist erstes, oberstes Glied, mit welchem eine schlechthin neue Causalitätenreihe beginnt. Aber der Wille muß nicht einmal nothwendig zur Willensaction führen; das sich selbstbestimmende Subject kann sich auch zum Nicht-wirken bestimmen. Nur der Wille des Thieres als dem Instinct unterworfener ist unfrei, d. h. er hat von der Freiheit nur den Schein; der Wille

des Menschen ist immer und durchweg spontane Selbstbestimmung*). Und da nun der Mensch sich jeden Augenblick sowohl zum Nichtwirken als zum Wirken, sowohl zum Unterlassen als zum Thun, bestimmen kann, so unterscheidet der Wollende sich von seiner Wirkung. Will man nun ja den Willen noch unter den weiteren Begriff der „Kräfte" subsumiren, so muß man alsdann die „bloße Kraft", welche mit ihrer Wirkung zusammenfällt, als Naturkraft vom Willen als einer geistigen Kraft eines sich von seiner Wirkung unterscheidenden, d. i. sich wissenden, d. i. selbstbewußten Wesens wohl unterscheiden.

All' diese Wahrheiten stellt Hartmann auf den Kopf. Die „immanente Ursache jeder Bewegung in den Thieren" nennt er (A, I, S. 47) „Wille" und dehnt demgemäß den Begriff des Willens auch auf den nisus formativus und auf die Reflexbewegungen aus, so daß ihm der von ihm selbst zuvor (S. 40) gesetzte Unterschied zwischen Wille und Reflexbewegung, worauf seine ganze Deduction sich doch gründete, wieder über den Haufen fällt. Weil ein geköpfter Frosch „eigensinnig" in einer Richtung fortmarschirt, und das abgeschnittene Hintertheil einer Fangheuschrecke noch die Begattung vollzieht (S. 41 f.), so „haben die Ganglienknoten des Rumpfes einen Willen" — während sie eben doch nur den Schein eines solchen haben, indem sie nur nach wie vor instinctiv den fremden Willen des Instinctgesetzes vollziehen! So ist ihm schließlich alles Wirkende „Wille." Dann will er aber gleichwohl (C, V, S. 422) im „Willen" „das Streben unterscheiden vom erstrebten

*) Daß dieser Satz von der unbedingten Spontaneität des menschlichen Willens sich mit der kirchlich evangelischen Lehre de servo arbitrio in keinem Widerspruch befinde, habe ich in meiner „Christlichen Dogmatik", § 522 (der ersten und zweiten Auflage) erwiesen.

Ziel", während sich beide doch nur im Willen unterscheiden lassen, hingegen in der bloßen Kraft, d. i. Naturkraft, ununterscheidbar in eins zusammenfallen. Und so zieht er schließlich (S. 423) aus dieser Kette falscher Prämissen den Schluß: das „Streben" in der Kraft sei eben „Wille"; nicht der Begriff der Kraft sei der weitere, unter den der des Willens als besonderer Art von Kraft subsumirt werden müsse, sondern der Begriff des Willens sei der weitere Begriff, der Begriff der Kraft sei ganz überflüssig; „wenn wir unter dem Begriff der Kraft irgend etwas denken wollen, müssen wir genau dasselbe dabei denken, was wir bei Willen gedacht haben"! „Kraft ist ein viel unverstandenerer Begriff als Wille." Von Hartmann allerdings unverstanden. Dem Wortklange nach erhebt er die bloße Kraft zu einem „Willen"; der Sache nach setzt er den Willen herab zu einer bloßen Kraft.

Wie kommt er wohl zu solcher Verwirrung dessen, was in der ganzen bisherigen Entwickelung des menschlichen Denkens seit Jahrtausenden feststand? — Es ist unschwer, einzusehen, daß seine nebelnde Fassung des Begriffes des „Unbewußten" ihn in diese Verirrung führen mußte. Die Naturgesetze vollziehen sich im organischen Individuum als dem Individuum unbewußte, aus dieser richtigen Prämisse hat Hartmann den falschen Schluß gezogen*), daß der Urheber jener

*) Es ist seltsam, daß Hartmann wiederholt (z. B. S. 239) versichert: der Mensch könne nur in den Prämissen irren, nie in der forma conclusionis, während er doch thatsächlich diese Behauptung auf's glänzendste Lügen straft. Auch Häckel straft diese Behauptung Lügen. Er sucht (Natürliche Schöpfungsgeschichte, S. 246) den Beweis zu führen, daß zweckmäßige Einrichtungen durch „zwecklos wirkende Ursachen erzeugt werden können." Sein Argument ist folgendes: „In den zweckmäßigen Einrichtungen, die zum Wohl des Ganzen und des Einzelnen in einem

Naturgesetze ein in sich unbewußter sein müsse. Nun ist ihm die Naturkraft nicht mehr Mittelglied zwischen ihrem, sie bewußt, weil zweckmäßig wollenden und setzenden Urheber einerseits und ihrer Wirkung andererseits, sondern sie ist ihm nur Erscheinung des sie setzenden „Unbewußten", und sie und das Unbewußte werden nun als gleichartig gefaßt, d. h. als bloße Wirkende, wo Wirkendes und Gewirktes ununterschieden zusammenfallen. Der Wille geht hier eigentlich verloren, und es bleibt nur die unbewußt wirkende Kraft übrig; es fällt hiemit aber unmittelbar auch der Unterschied zwischen Willen und bloßer Kraft, und dies Hinfälligwerden dieses Unterschiedes vermochte Hartmann allerdings kaum pikanter auszudrücken, als wenn er allem philosophischen wie populären Sprachgebrauch zum Hohn demjenigen Begriff, für welchen der Ausdruck „Kraft" geprägt war, die Etikette „Willen" anhängte. In diesem Hartmann'schen „Willen" fahren nun

---

menschlichen Staate getroffen sind, wird kein Vernünftiger die zweckmäßige Thätigkeit eines persönlichen Schöpfers dieses Staates erkennen wollen". Gewiß nicht, aber desto gewisser wird man in einem menschlichen Staate das Zusammenwirken einer Vielheit von persönlichen, vernünftigen, zwecksetzenden Wesen erkennen. Daß mehrere Persönlichkeiten, deren jede selbstbewußt und zwecksetzend ist, und die mit Sprache begabt sind, sich über gemeinsame Zwecke verständigen können, ist ebenso begreiflich, als es unbegreiflich ist, wie eine Vielheit bewußtloser, des Zwecksetzens unfähiger Wesen (z. B. der Zellen im Organismus der Pflanze und des Thieres) zweckvoll zusammenwirken sollten, wenn nicht hinter und über ihnen ein zwecksetzender Urheber existiren würde. Häckel zieht mithin folgenden Trugschluß: Obersatz: Eine Vielheit selbstbewußter, zwecksetzender, mit Sprache begabter Wesen vermag sich über gemeinsame Zwecke zu verständigen Untersatz: Die Zellen sind keine selbstbewußten, zwecksetzenden, mit Sprache begabten Wesen. Schlußsatz: Folglich können auch die Zellen sich über gemeinsame Zwecke verständigen. A ist gleich B, C ist ungleich A, folglich ist C = B!!

die Momente des bewußtlosen und des bewußten Wirkens ebenso phantasmagorisch durcheinander, wie in seinem Begriffe des „Unbewußten" die Momente des „Blindseins" und des „Hellsehens."

Des Begriffes der „Kraft" kann unser Philosoph gleichwohl nicht ganz entrathen. In dem interessanten Capitel C, V, wo er die Grundvoraussetzung des Materialismus,*) daß ein von der Kraft unterschiedener Stoff existire, mit scharfsinniger Dialektik widerlegt**), sieht er sich genöthigt, die Atome für „Kraftindividuen" zu erklären (S. 420). Erst hinterher (S. 423) identificirt er dann mittelst jener oben schon

*) Freilich auch in Gust. Knauer's „Anti-Hartmann" S. 16 finden wir die Behauptung: Kraft sei ein Accidenzbegriff!

**) Diese Dialektik, so manches Wahre sie enthält, kann uns nicht genügen. Die atomistische Voraussetzung ist eine künstliche. Hartmann nimmt zwei Classen von Atomen an, aus denen die verschiedenen chemischen Grundstoffe zusammengesetzt seien: a) Körperatome, welche einander im umgekehrten quadratischen Verhältnis der Entfernung anziehen, die Aetheratome aber abstoßen; b) Aetheratome, welche im umgekehrten, mehr als quadratischen (z. B. etwa cubischen) Verhältnis der Entfernung abstoßend wirken. Daher sei der Aether innerhalb der Körper dünner, als im leeren Raum, weil nämlich die dichtgedrängten Körperatome ihn theilweise ausstoßen. — Wie kann dann aber ein so dichter Körper, wie z. B. der Diamant, durchsichtig sein, was doch eine ungeheure Menge von Aetheratomen, mittelst deren die Oscillationen der Lichtstrahlen sich fortsetzen sollen, voraussetzt? — Die Atome seien kugelig und wirkten gleichmäßig. — Wie können aber aus zwei Atomgattungen, deren jede gleichmäßig wirkt, die folglich sich gleichmäßig gruppiren müssen, die so vielen, so sehr verschiedenen chemischen Grundstoffe erklärt werden? — Die Welt sei begrenzt, weil nach der Peripherie hin die abstoßende Kraft der Aetheratome rascher abnehme, als die anziehende der Körperatome. — Hier ist das Dasein eines Centralpunktes schon vorausgesetzt, ohne erklärt zu sein. Und ein solches Centrum zugegeben, würde eine gleichmäßige stetige Raumerfüllung mit Atomen gefolgert werden müssen, in der Art, daß im Centrum die dichteste — an der

widerlegten Begriffsverwirrung den Begriff der Kraft mit dem des Willens.

Ist nun im Begriff des Willens als solchem die Verwirrung schon groß, so mehrt sich dieselbe noch, wo das Verhältnis des Willens zur Vorstellung zur Sprache kommt. „Wollen ist immer ein Etwas wollen", der Wille hat stets einen Inhalt, hat eine Vorstellung zum Inhalt, „ist mit einer Vorstellung verbunden" (A, IV, S. 85). Daraus folgert Hartmann, daß der Wille als solcher „dumm" ist. Eine wunderliche Folgerung. Die Kreislinie schließt stets eine Kreisfläche ein und kann ohne Kreisfläche nie gedacht werden; daraus folgt ganz gewiß, daß derjenige „dumm" ist, der sich eine Kreislinie ohne Kreisfläche denken will, aber ganz gewiß nicht, daß die Kreislinie als solche „dumm" wäre. So folgt auch daraus, daß der Wille sich ohne Gewolltes nicht denken läßt, ganz gewiß, daß derjenige „dumm" wäre, der sich einen Willen ohne Gewolltes, einen inhaltlosen Willen, denken wollte, aber ganz gewiß nicht, daß das Wollen, als solches und in abstracto betrachtet, „dumm" sei.

Und eben nur in abstracto vermögen wir das Wollen als solches uns als losgelösten Begriff zu denken; in der objectiven Realität existirt das Wollen nicht losgelöst von sei-

Peripherie die mindest dichte körperliche Raumerfüllung stattfände. In der Wirklichkeit dagegen sehen wir überall vereinzelte, gesonderte Weltkörper durch den leeren Weltraum verstreut. Jene atomistische Grundvoraussetzung taugt also nicht zur Erklärung der Wirklichkeit. Daß auch von ihr aus Hartmann auf eine geschickte Art die Stofftheorie in eine Kräftetheorie aufgelöst hat, erkennen wir, wie gesagt, gerne an. Der Beweis, daß es keinen, von den Kräften unterschiedenen „Stoff" gebe, kann aber auf anderem Wege weit überzeugender geführt werden. — (Vgl. meine Christl. Apologetik Thl. I, § 61—62.) Seltsam ist, daß Hartmann den „Stoff" perhorrescirt, und dann doch den gleichbedeutenden Ausdruck „Materie" (statt: Körperliches) adoptirt (S. 416). —

nem Inhalt, so wenig als die Kreislinie losgelöst von der eingeschlossenen Kreisfläche und ohne eine solche für sich zu existiren vermag. Der Wille fackelt also nicht erst als inhaltloser Actualitätstrieb oder „leeres Wollen“ (C, XIV, S. 658) im Finstern herum, bis ihm irgendwo eine „Vorstellung“ in den Weg rennt, welche er packt oder „erfaßt“ (S. 660) und gleichsam auffrißt wie ein hungriger Wolf, um sich mit einem Inhalt zu versehen. Sondern eben weil nach unseres Philosophen eigenem Geständnis „der Wille nie ohne Gewolltes ist“ und es darum „dumm“ wäre, ihn als einen „leeren“, inhaltlosen existirend zu denken, so ist er es, der sich seine Ziele setzt, seinen Inhalt schafft. Hiebei kann aber der Wille wiederum nicht als eine mystische Sonderexistenz im Wollenden oder gar neben dem Wollenden gedacht werden, sondern der Wollende, d. i. das selbstbewußte Ich, setzt sich Ziele oder Zwecke, und verhält eben in diesem Ziel- und Zwecksetzen sich „wollend“. Der Wille ist kein Seiendes im Subject, sondern eine (oder vielmehr die) Actualität des Subjectes.

Dies alles wird nun wieder auf den Kopf gestellt. (A, IV, S. 202 ff.:) „Der Wille ist ein potentielles Sein, eine latente Kraft“ — man erinnere sich, daß Hartmann unter einer „Kraft“ sich nichts Klares zu denken vermag, „Kraft“ für einen „unverstandeneren Begriff als Willen“ erklärt und Kraft als eine Art des Willens definirt hat; hier definirt er umgekehrt den Willen als eine Art der Kraft!! — Der Wille, diese „latente Kraft“, „erfordert, um actuell zu werden, ein Motiv“, d. i. eine Vorstellung, die ihn zum Actuellwerden auslöst. „Auf dies Motiv reagirt der Wille“, und dies Reagiren „hat völlig den Charakter einer Reflexwirkung“. So verwandelt sich denn der Wille aus der Spontaneität in deren contradictorisches Gegentheil! Es ist, wie wir oben schon sagten: scheinbar wird die bloße Kraft

zu einem Willen hinaufgeschraubt; in Wahrheit wird der Wille zu einer bloßen Kraft (Naturkraft), die wirken muß, depotenzirt. „Ob ich die kluge häßliche oder die dumme hübsche Schwester heirathe, ist kein Schwanken des Willens, sondern des Verstandes; der Verstand wählt und schafft dem Willen sein Motiv." Wo bleibt dann aber die „Dummheit" des Willens? Gescheiter kann der „Wille" doch nicht handeln, als daß er in willenloser Reaction sich zum gehorsamen Sclaven des klugen „Verstandes" hergibt.

Mit unentrinnbarer Naturnothwendigkeit bildet sich somit (S. 203) der „Charakter" des Menschen. Und gleichwohl wird uns B, XI, S. 313 versichert: „Das Bewußte" (also der Verstand) „ist dem bewußten Willen jedes Momentes unterthan, und kann sich von dem Interesse und den Affecten und Leidenschaften völlig emancipiren." Also der Wille ist dem Verstand völlig unterthan, und der Verstand auch wieder dem Willen. Zwei höfliche Leute!

Und was hier vom „bewußten Willen des Menschen" gesagt wird, das soll (C, XIV, S. 667 f.) auch vom Willen des Unbewußten gelten. „Wille ist Ursein, Realität .... wir wissen aber, daß das Wollen nur als Wollen von Etwas existiren kann. Das Wollen soll erst durch die Vorstellung existentiell werden, und die Vorstellung erst durch das Wollen. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?"

Nichts einfacher als dies! Man wirft den Satz, daß das Wollen nur als Wollen von Etwas existiren könne, über den Haufen, und statuirt (S. 658) jenes „leere Wollen", welches mit den herumschwirrenden Vorstellungen Blindekuh spielt und ihrer eine „ergreift". Statt einer Lösung des Widerspruchs haben wir hier nur einen neuen.

Und der alte bleibt stehen und zieht sich in endloser Wie-

derholung durch das ganze Buch. Vgl. S. 290: „Der Wille steht unter dem Gesetz der Causalität und folgt den auf ihn wirkenden Motiven mit Nothwendigkeit.“ S. 301: „Eine Vorstellung bildet das Motiv und den Erregungsgrund des Willens.“ S. 355: „Enthält die Vorstellung ein Motiv, so muß die Erregung des unbewußten Begehrens“ (nach S. 203 auch die des bewußten) „mit Sicherheit erfolgen.“ Dagegen S. 302: „Da das Erzeugen von Vorstellungen dem bewußten Willen unterworfen ist, so haben wir die Möglichkeit, durch Erweckung von Vorstellungen unsern Charakter und unser Handeln günstig zu gestalten.“

Dies führt uns nun auf die ethischen Anschauungen Hartmann's.

Auch in die Ethik hinein wirkt zunächst dieser innere Widerspruch, insofern Hartmann (B, I, S. 163) ethische Eigenschaften, wie Dankbarkeit, Rachsucht, Eltern- und Geschwisterliebe u. s. w. gemäß der, S. 202 f. aufgestellten Unfreiheitstheorie als instinctive Regungen erklären will, gleich nachher aber (S. 165 u. 168) gemäß der, S. 302 u. 313 aufgestellten Freiheitstheorie uns versichert, daß „die Natur da den Instinct versagt, wo sie die Mittel zur bewußten Leistung verliehen hat.“ So werden wir denn wieder auf jene Möglichkeit verwiesen, uns von den Leidenschaften „völlig zu emancipiren“, für welche Verrichtung wir S. 303—310 in der That neun — Recepte verzeichnet finden (z. B. „richtige Wahl des Berufes, richtige Wahl der Beschäftigung in den Mußestunden, angemessene Wahl der Mittel zum Zweck, Unterstützung der künstlerischen Production durch Kritik“ u. s. w. u. s. w.) — Recepte sind das, nicht ethische Gesetze; denn eine Ethik im eigentlichen Sinne des Wortes gibt es bei Hartmann gar nicht.

Hier wirkt nämlich der zweite der, an der Spitze dieses

auf ein „Jenseits“, auf eine Fortdauer nach dem Tode, hat Hartmann nicht und kann sie nicht haben, da ihm das selbstbewußte Ich ein Gehirnproduct ist, das mit dem Gehirn verfault*). Näher läge ihm etwa, das Glück in der banalen Weise des Berthold-Auerbach'schen Pantheismus im „Process“ als solchem zu suchen; aber vor dieser Spiegelfechterei scheut er zurück mit einem Wahrheitssinne, der aller Achtung werth ist. „Der gerühmte Weltprocess hat kein Ziel“ (S. 619 f.); wie weit auch die Menschheit fortschreite: Krankheit, Alter, Noth wird sie niemals los; nicht gebessert hat sich die Bosheit im Laufe der Zeiten, sondern ist nur eingedämmt und wird darum um so raffinirter; die Wissenschaft steuert auf eine Nivellirung zur gediegenen Mittelmäßigkeit hin, die Kunst auf dilettantische Oberflächlichkeit.“ (Sehr wahr.) So hat also der Process „kein Ziel“. „Es wäre doch ein offenbarer Widerspruch, wenn jede Generation immer nur für die folgende dasein sollte, während jede für sich elend ist. — Der Process ist nur die Summe seiner Momente.“

Da nun Hartmann weder den selbstbewußten Gott, noch das ethische Gesetz, noch die der ethischen Bestimmung entsprechend von Gott gewollte Fortdauer des Menschen nach dem Tode kennt, da ihm somit sowohl das Princip als die letzte Verwirklichungssphäre wahrer Seligkeit verschlossen ist, und da er doch zu aufrichtig ist, um eine Beseligung durch relative endliche Güter oder durch die Spiegelfechterei des „Processes“

*) Hierbei redet er denn auch vom „Christenthum“, wie der Blinde von der Farbe. Seine Gelehrsamkeit in diesem Punkte ist überhaupt so groß, daß er (S. 277) schreibt: „Ohne die Mystik des Neoplatonismus wäre nie das johanneische Christenthum entstanden.“ (!!) Der erste Urheber des neuplatonischen Systems, Ammonius Sakkas, der sein System übrigens noch geheim hielt, ist bekanntlich 243 nach Christo gestorben; erst sein Schüler Plotinus († 270) veröffentlichte dasselbe. Daß aber Irenäus (geb. um 120, † 202) die johanneischen Schriften gekannt hat, hat der extremste negative Kritiker noch nicht zu bestreiten gewagt.

(dieser Schraube ohne Ende) sich vorzugaukeln, so endet sein philosophisches System mit der absoluten Desperation. Er wirft den Satz nicht um, daß in dieser Welt alles zweckmäßig geordnet sei, er läßt diese Welt sogar als die bestmögliche gelten (S. 531); aber Keine Welt wäre noch viel besser, als diese bestmögliche. „Das Nichtsein der Welt verdient den Vorzug vor ihrem Sein“ (S. 532 u. 626). „Das Daß der Entstehung der Welt ist von dem schlechthin unvernünftigen Willen gesetzt“ (C. XIII, S. 633). Er greift hier also auf den Begriff jenes „dummen Willens“ zurück, d. h. auf das principielle Außereinander von Wille und Vorstellung, und während er sein System ein „monistisches“ nennt, und (S. 671) sogar im Anklang an Spinoza Willen und Vorstellung als die zwei „Attribute“ des Einen Absoluten bezeichnet, so sind dies bei ihm doch nur leere Worte ohne Inhalt, denn der principielle Urgrund seiner Philosophie ist ein rein dualistischer; der Wille ist im Uranfang „leerer Wille ohne Inhalt“ (S. 658) oder „absolute Unseligkeit“, und die Vorstellung ist im Uranfang (S. 667) „nicht-existentes Sein“ (wobei die passende Bemerkung gemacht wird, daß „der Sprache zur Bezeichnung dieses [Un-]Begriffs jedes entsprechende Wort fehlt“ und daß „wir uns in einer Region befinden, wo unsere Begriffe uns nachgerathe im Stiche lassen“!), und nachdem der dumme Wille die Dummheit begangen, „die Vorstellung zu erfassen“ und ihr hiedurch da, Sein, die Realität, zu geben, nämlich die Welt zu setzen so geht nun der ganze Weltprocess auf das Ziel hinaus, daß „die Vorstellung sich vom Willen wieder emancipire“ und beide sich wieder trennen, und S. 662 f. wird uns als höchst „wahrscheinlich“ bewiesen, daß der dumme Wille, gewitzigt (und klüger geworden!) nicht zum zweiten Male die Vorstellung ergreifen und abermals eine Welt schaffen werde. Das dualistische Auseinander von Wille und Vorstel-

lung ist also ebenso letztes Ziel als Uranfang. Nicht monistisch, sondern manichäisch-dualistisch ist Hartmann's metaphysisches System.

Doch betrachten wir uns nun näher das, was zwischen dem dualistischen Anfang und dem dualistischen Ende in der Mitte liegt, die Vermischung der beiden Urprincipien sammt ihren Folgen, und die Entmischung beider.

Daraus, daß nur „Aufhebung aller Unlust" der letzte Zweck der Welt sein kann, daß aber dieser Zweck, solange die Welt ein Sein hat, stets unerreicht bleibt — (weil unser Philosoph den einzigen Weg zur Seligkeit nicht kennt und sich ihn selbst verbaut hat durch eine Kette von Trugschlüssen) —, daraus folgert er: „daß das Daß der Welt von dem unvernünftigen Willen gesetzt sei". Daß der „leere Wille" eine Vorstellung erhaschte und sie mit Realität befruchtete und so die Welt schuf, das war ein Thatbeweis seiner „Dummheit". „Die Vernunft" (als Inhalt der Vorstellung) „muß nun gut machen, was der widervernünftige Wille schlecht gemacht. Die unbewußte Vorstellung hat aber keine Macht über den Willen, weil sie keine Selbständigkeit gegen ihn hat; darum benutzt sie die Dummheit des Willens, und giebt ihm einen Inhalt, durch den er in Conflict mit sich geräth"; — hier ist also auf einmal die Vorstellung oder Vernunft das Wollende und Zwecksetzende, und der Wille muß sich von ihr befruchten und bestimmen lassen, sich nämlich dictiren lassen was er wollen soll!

Mit diesem „Conflict", den die Vorstellung im Willen hervorruft, hat es nun eine ganz wunderbare Bewandtnis. Wir sind in den früheren Capiteln belehrt worden, daß „das Unbewußte" die ganze Naturordnung und den ganzen Weltlauf „zweckmäßig" und „mit hellsehender Weisheit" „nach einheitlichem Plane" gewollt und geordnet habe, und zwar (S. 349) „einzig auf das Ziel der Entstehung des Bewußtseins hin". Aber ebendaselbst, S. 349, wenige Zeilen nachher, werden wir

mit der Eröffnung überrascht, daß das Bewußtsein dadurch entstehe, daß „die organisirte Materie" (das Gehirn) „dem Willen eine von ihm nicht gewollte Vorstellung" entgegenbringe. „Das Bewußtsein muß ein Prädicat sein, welches der Wille der Vorstellung ertheilt (?!!), der Inhalt dieses Prädicates ist die Stupefaction des Willens" (der Wille sagt also zur Vorstellung: du stupefacirst mich, und dadurch entsteht als ein Prädicat an der Vorstellung das Bewußtsein!!), „nämlich die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung. Der Geist ist vor der Entstehung des Bewußtseins gewöhnt, keine andere Vorstellung zu haben, als die, welche, durch den Willen erzeugt, den Inhalt des Willens bilden. Da greift plötzlich die organisirte Materie in diesen Frieden mit sich selbst ein, und schafft eine Vorstellung, die dem erstaunten Geist wie vom Himmel fällt; denn er findet in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung. Dies Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine Herrschaft" — (also jetzt auf einmal wieder eine That des Willens, kein Prädicat an der Vorstellung!) — „ist das Bewußtsein".

Des Stupefacienten ist in dieser Entwickelung allerdings so viel, daß, wenn Stupefaction zum Bewußtsein hilft, dieser Passus Ohnmächtige und Todte müßte erwecken können. Ehe in einem Naturwesen Bewußtsein ist, waltet in ihm (nach Hartmann) das „Unbewußte" in ausschließlicher Einheit des Wirkens. Auch die „organisirte Materie" des Gehirns ist vom „nie irrenden" Willen des Unbewußten organisirt, und alle die Sinneswarnehmungen, welche dem Gehirn sowohl gleichzeitig als consecutiv rapportirt werden, kommen aus der vom Willen des „Unbewußten" geschaffenen und geordneten Natur, und zwar (B, VIII) auf eine von demselben „Unbewußten" geregelte Weise. Wo um's Himmels willen bekommt denn nun „die organisirte Materie" eine Vorstellung her, welche nicht durch den Willen des „Unbewußten" erzeugt wäre und dem

erstaunten Unbewußten „wie vom Himmel fiele"? Und wenn das gleichwohl möglich wäre: wie könnte denn dann der Wille des Unbewußten darüber „erstaunen" und „in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung finden", während doch das Entstehen des Bewußtseins sammt allen Mitteln, die dies Entstehen des Bewußtseins herbeiführen, eben vom Willen des Unbewußten selber (nach S. 140 u. nach S. 346, Zeile 2 v. o.) gewollt und geordnet war!! Das vom Unbewußten gewollte soll also ein vom Unbewußten nicht gewolltes sein!

Und doch ist dieser Widerspruch der größte noch nicht. Hören wir nun weiter, wozu die Entstehung des Bewußtseins dienen und was durch sie erreicht werden soll. Durch das Bewußtsein „kann nun der Kampf [der Vorstellung] mit dem Willen" beginnen (S. 633), jene Emancipation der Vorstellung nämlich, welche das Aufhören der Unlust und des Schmerzes zu ihrem letzten Resultate haben wird. Nun gibt es aber nach Hartmann (und nach der Natur der Sache) gar keine Unlust und keinen Schmerz außer eben im Bewußtsein. „Das Unbewußte erkrankt nicht" (C, I, S. 319); selbst körperliches Lust- oder Schmerzgefühl bedarf zu seiner Erklärung der Annahme (A, V, S. 101), daß „die Nervencentra einen gewissen, wenn auch noch so geringen Grad von Bewußtsein haben", weil ohne diesen „sich keine Sensation denken läßt", und vollends die Unlust geistiger Art „hat nur eine subjective Realität im Subjecte" (C, XII, S. 536) und „die Intelligenz ist es, welche die Illusionen zerstört" und den Menschen zur Erkenntnis des „Elends des Daseins" bringt (S. 538). Wenn es also kein Bewußtsein gäbe, so gäbe es keinen Schmerz und keine Unlust; und nun soll die Entstehung des Bewußtseins den Zweck haben, die Befreiung von der Unlust anzubahnen! Ein seltsames Heilmittel, das die Krankheit, von der es heilen soll, erst herbeiführt! Wir

armen Teufel würden ja nach Hartmann's eigener Versicherung von Schmerz und Unlust nichts wissen, wenn wir nicht mit dem fatalen „Bewußtsein" behaftet wären; dies „Bewußtsein" bringt uns alles Elend, und zu welchem Zwecke? Um von eben dem Elend uns zu heilen, von dem wir ohne dies vertracte Heilmittel ohnehin frei gewesen wären. Das erinnert denn doch stark an den bekannten Dr. Eisenbart!

Oder soll es vielleicht doch nicht der einzelne Mensch, sondern das Unbewußte qua Absolutes sein, welches einer so seltsamen isopathischen Cur bedarf? Aber was hat denn „das Unbewußte" schließlich für einen Vortheil davon, daß im Bewußtsein sich die Vorstellung vom Willen emancipirt und wieder isolirt, und daß am allerletzten Ende der Wille wieder in seiner dualistischen Trennung als inhaltloser „leerer Wille" dasteht? Dieser „leere Wille" ist ja, wie wir S. 659 lesen die „absolute Unseligkeit". Zu ihr ist also auch das Unbewußte als zu seinem schließlichen Endzustande verdammt! Wir, also die wir ohne Bewußtsein schmerzlos und keines Heilmittels bedürftig wären, werden mit dem alle Schmerzen erst bringenden Heilmittel des Bewußtseins gesegnet, und das Unbewußte, das in der Trennung von der Vorstellung „absolut unselig" ist, wird durch Wirkung des Bewußtseins von der Vorstellung getrennt, mithin „absolut unselig" gemacht! Mit Unrecht klagt Hartmann den Willen der „Dummheit" an. Der Wille war ja ganz klug, seiner absoluten Unseligkeit dadurch ein Ende zu machen, daß er „die Vorstellung ergriff" und so die Welt in's Dasein setzte. Dagegen war die vielgepriesene Vorstellung herzlich dumm, daß sie das Bewußtsein entstehen ließ, wodurch sie, (nach Hartmann) den Schmerz und alles Uebel erst in's Dasein gerufen hat und schließlich (nach Hartmann) den armen bedauernswerthen Willen wieder in „absolute Unseligkeit" zurückschleudern wird.

Und doch ist auch dieser zweite Widerspruch der größte

noch nicht. Den dritten und größten finden wir, wenn wir nun endlich uns von unserem Philosophen sagen lassen: wie und auf welchem Wege denn das Bewußtsein die Trennung der Vorstellung von dem Willen bewirke?

Um factische Trennung handelt es sich, und nicht etwa um begriffliche Unterscheidung. Nein; weil das In's-Sein-treten der Welt ein „Fehler" des „dummen Willens" war, so muß dieser Fehler durch „Vernichtung der Welt" wieder gut gemacht werden (wobei dann aller Schmerz und alle Unlust mitvernichtet wird, so wie in jener Fabel die Mücke mitsammt dem Einsiedler). Und weil die Entstehung der Welt dadurch geschah, daß der „leere Wille" die Vorstellung „ergriff" und sie mit Realität schwängerte*), so muß die Vernichtung der Welt folgerichtig darin bestehen, daß Wille und Vorstellung wieder auseinandergerissen werden. — Wer soll das nun aber thun? Der Wille des Unbewußten will ja das Sein der Welt; er ist ja mit der Vorstellung untrennbar eins geworden. Da kommt nun eben die schlaue „Vorstellung", die all' das Elend einsieht und ihm ein Ende zu machen beschließt; sie „benutzt die Dummheit des Willens", bringt „Bewußtseine" hervor, und diese Menge der bewußten Wesen (deren größten Theil die Menschheit ausmacht [S. 638], weil die anderen Himmelskörper schwerlich in der „richtigen Periode der Abkühlung" sind, um Organismen beherbergen zu können) — also diese Menge der bewußten Wesen, über das viele Elend ebenfalls erbittert (S. 639 f.), „vereinigt eine solche Menge Geist und Willen in sich, daß diese den in der übrigen Welt thätigen Geist und Willen" (des Unbewußten?) „überwiegt". So wird „ein negativer Wille erregt, der um seinen Stärkegrad

---

*) S. 660: „Die Vorstellung ist das Weibliche, Passive, das dem männlichen Wollen sich hingibt und seine Unschuld verliert."

den positiven Willen vermindert", und so kommt es „zur Aufhebung des positiven Weltwillens". „Das Wollen (S. 643) wird in's Nichts zurückgeschleudert, womit der Process und die Welt aufhört." „Der Weltprocess (S. 662) endet damit, daß das Wollen, in zwei entgegengesetzte Richtungen sich spaltend, sich selbst verschlingt."

Nach all diesen Aussprüchen scheint es ein rein metaphysischer Vorgang zu sein, an den wir denken sollen. Ein Majoritätsbeschluß der menschlichen „Bewußtseine": daß wir nicht länger in dem Ding (der Welt) sein wollen, jagt dem Unbewußten einen solchen Schrecken oder Aerger ein, daß dasselbe das Sein der Welt zu wollen aufhört, womit die Welt denn folgerichtig in das Nichts zurücksinkt. Seit dem Jahr 1848 kann eine Deferenz des Absoluten gegen die relativen Erdenmücken uns gar nicht in Verwunderung setzen. Das Absolute sieht ein, daß es selber nicht mehr zeitgemäß sei, und zieht sich in seines Nichts durchbohrendes Gefühl zurück. Aber über einen Widerspruch kommen wir doch nicht hinaus. Das (nach S. 326 u. 671) mit der Vorstellung einige und zeitlose Wollen des Unbewußten setzt (laut dieser Exposition) in seinem zeitlos schöpferischen Wollen-der-Welt (genit. objecti) den Zweck — und „arbeitet auf das Ziel": mit Hülfe des Bewußtseins den Fehler dieses Wollens der Welt (τοῦ τὸν κόσμον θέλειν) wieder gut zu machen. (Denn nach S. 628 ist „die Glückseligkeit der Endzweck des Weltprocesses", und die Weltvernichtung ist das Mittel zur Erreichung dieses Zweckes [S. 642 f.], und die Entstehung des Bewußtseins ist, wie wir wissen, das Mittel zur Weltvernichtung.) Also: Der Wille des Unbewußten **will die Welt zu dem Endzweck: eben dieses** Wollen als ein fehlerhaftes wieder gut zu machen. Der Zweckinhalt und das Ziel dieses Wollens ist also: Buße zu thun für eben dieses Wollen selber. Das eine und selbe Wollen hat zum Inhalt den Zweck,

sich selbst zu negiren. Diesem Wollen liegt zu Grunde — geht also voran — der Zweck, eben dies Wollen zu büßen; der Zweck geht also dem Wollen voran, das Wollen aber auch wieder dem Zweck!

Unser Philosoph mochte wohl fühlen, daß es mit diesem metaphysischen Process der Weltvernichtung nicht recht klappen will; darum stellt er uns einen physischen zur beliebigen Auswahl darneben. Die Menschheit wird (S. 641), wenn sie erst gehörig in die Hartmann'sche Philosophie eingetaucht ist, „einen gleichzeitigen gemeinsamen Vernichtungsbeschluß fassen, dessen Ausführung nur von der Vervollkommnung technischer Erfindungen abhängt; in diesem Punkte hat die Phantasie freien Spielraum". Wir lassen uns das gesagt sein, und weil Dynamit schwerlich hinreichen dürfte, das ganze Universum in die Luft zu sprengen, so denken wir uns in unserer Phantasie, es werde bis dahin wohl ein anderer Sprengstoff — etwa Imbecillit? — erfunden werden, schlafen aber einstweilen ruhig.

Auf ein lächerliches Phantasma läuft durch unsägliche Begriffsverwirrungen ein „System" hinaus, das von schönen und werthvollen Beobachtungen seinen Ausgang nahm, und an die einfachgroße, so naheliegende Wahrheit oft nahe genug hinstreifte, sich aber stets und zwar mittelst der verrenktesten Paralogismen — sollen wir sagen: geflissentlich? — von ihr abwandte. Wir danken dem Studium des Buches aufrichtig manchfache Anregungen; in unserer christlichen Weltanschauung und unserem Christenglauben uns zu erschüttern, hat es nicht im mindesten vermocht; τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ (1 Kor. 1, 25), ist weiser, als der menschliche Verstand, um wieviel mehr denn weiser, als der menschliche Unverstand!



